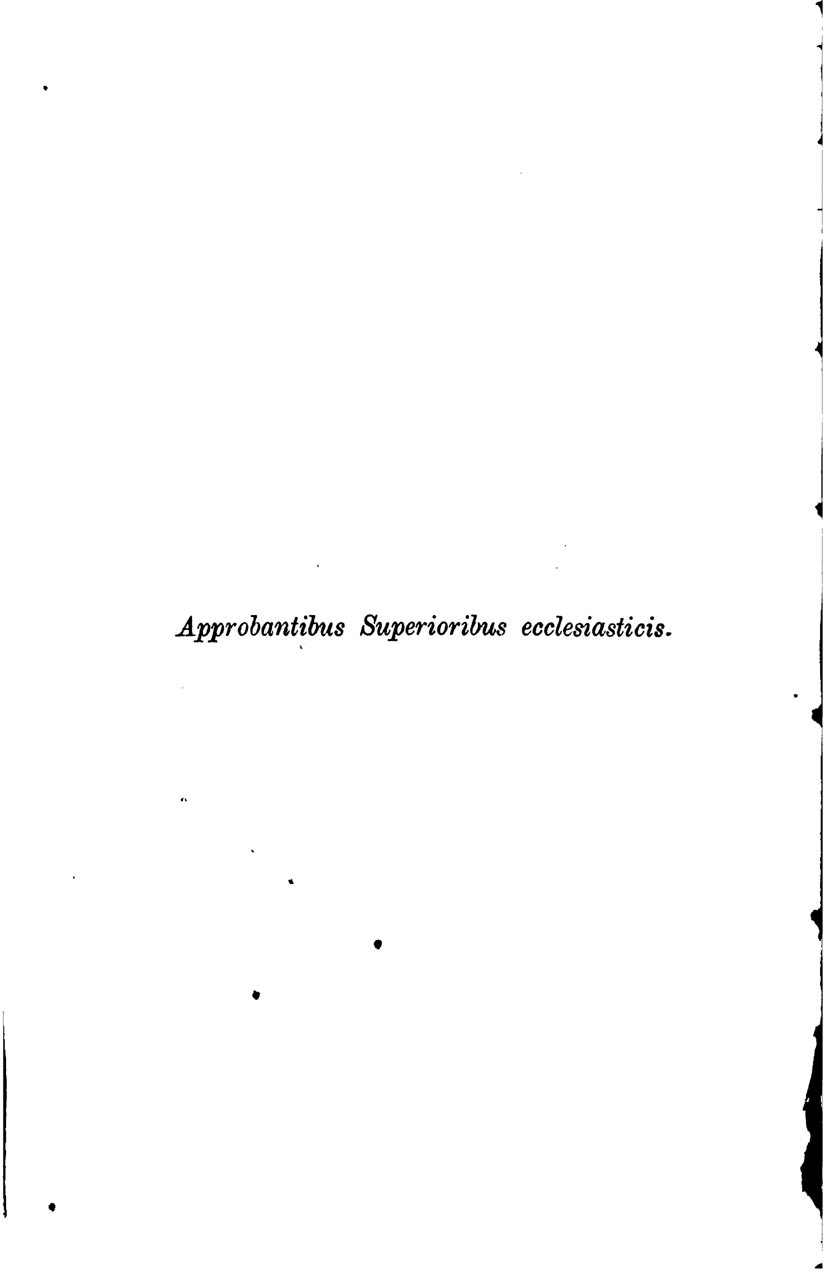

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5UJA 5



LES LÉGENDES HAGIOGRAPHIQUES



Approbantibus Superioribus ecclesiasticis.

LES LÉGENDES HAGIOGRAPHIQUES

PAR HIPPOLYTE DELEHAYE, S. J.

Bollandiste

DEUXIÈME ÉDITION



BUREAUX DE LA SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES

775, BOULEVARD MILITAIRE, BRUXELLES — 1906

Des presses de Vromant & C°, rue de la Chapelle, Bruxelles

A

MONSIEUR GODEFROID KURTH

Professeur à l'Université de Liége.

Les récents progrès de l'hagiographie scientifique ont créé plus d'un malentendu. La critique historique appliquée à la vie des saints est arrivée à des résultats qui n'offrent rien de bien surprenant pour quiconque est habitué à manier les textes et à interpréter les monuments, mais qui ne laissent pas de déranger les idées du plus grand nombre.

Des âmes religieuses, qui confondent dans un même respect les saints et tout ce qui les touche, se sont montrées émues de certaines conclusions inspirées, pensent-elles, par l'esprit révolutionnaire qui souffle même dans l'Église, et hautement attentatoires à l'honneur des héros de la foi.

Cette émotion se traduit souvent sous des formes bien vives.

Êtes-vous d'avis que le biographe d'un saint est resté au-dessous de sa tâche, ou qu'il n'a pas prétendu faire œuvre d'historien, on vous accuse de mal parler du saint lui-même, trop puissant, apparemment, pour se laisser compromettre par un panégyriste maladroit.

Vous arrive-t-il d'énoncer quelques doutes au sujet de certains traits merveilleux rapportés par le narra-

teur sans garanties suffisantes, quoique bien choisis pour rehausser la gloire du saint, vous voilà suspect de manquer de foi.

Cela s'appelle introduire le rationalisme dans l'histoire, comme si dans les questions de fait il ne fallait pas, avant tout, peser les témoignages. Que de fois on a prononcé le mot de critique destructive, et traité d'iconoclastes ceux qui n'ont d'autres préoccupations que d'apprécier à leur juste valeur les monuments du culte des saints, heureux quand il leur est permis de dire qu'un de ces grands amis de Dieu a trouvé un historien digne de lui !

Il suffit, semble-t-il, de réduire à ces termes le sentiment de défiance que tant de belles âmes nourrissent à l'endroit de la critique pour faire ressortir toute l'injustice de leurs préventions. Il est moins facile qu'on ne pense d'avoir raison d'une impression que la piété semble favoriser.

Les conditions dans lesquelles se sont élaborées un bon nombre de relations de martyres et de vies de saints sont, en général, trop mal connues pour permettre de trouver un terrain d'entente. Beaucoup de lecteurs ne se gardent pas suffisamment du préjugé vague qui accorde aux hagiographes je ne sais quel privilège qui les préserverait, plus que toute autre classe d'écrivains, des écarts de la faiblesse humaine.

Nous croyons donc faire œuvre utile en essayant de caractériser, plus nettement qu'il n'est d'usage les genres dans lesquels se sont exercés nos pieux auteurs, d'esquisser à grands traits la genèse de leurs compo-

sitions et de montrer combien ils sont loin d'être à l'abri des erreurs que l'histoire sévère a le devoir de signaler.

Il ne sera pas inutile de prémunir, dès à présent, le lecteur contre une impression qui pourrait se dégager d'un travail où l'on s'occupe surtout des côtés faibles de la littérature hagiographique.

Aider à reconnaître les matériaux de qualité inférieure, ce n'est pas nier qu'il y en ait d'excellents ; c'est sauver la moisson que de signaler l'ivraie qui s'est mêlée au bon grain dans une proportion, parfois déconcertante.

Ces simples récits des temps héroïques, que l'on dirait sortis d'une plume trempée dans le sang des martyrs, ces histoires naïves, toutes parfumées de piété et de vertu, où sont racontés, par des témoins, les combats des ascètes et des vierges, méritent, sans restriction, notre admiration et nos respects.

Mais c'est pour cela même qu'il faut les séparer très nettement d'une classe fort nombreuse d'écrits péniblement élaborés où la figure du saint est voilée par une rhétorique épaisse et sa voix étouffée par celle du biographe. Il y a une distance infinie entre les deux catégories littéraires. L'une est bien connue et se recommande assez d'elle-même. L'autre l'est trop peu et fait tort à la première.

On avouera qu'il y a loin de cette simple opération de triage, dont nous essayons de montrer la nécessité, à l'œuvre de démolition que l'on pourrait nous soupçonner d'entreprendre.

D'ailleurs, si nous recommandons à quiconque se sent attiré vers les études hagiographiques de s'engager résolument dans les voies de la critique, nous ne conseillons à personne d'y marcher les yeux fermés et nous n'avons pas songé à dissimuler qu'en appliquant mal à propos des procédés de recherche très efficaces en eux-mêmes, on peut aboutir à des résultats inadmissibles.

Il sera facile de s'en convaincre en parcourant le chapitre où nous examinons les questions qui ont quelque rapport avec l'exégèse mythologique, si fort à la mode aujourd'hui. Telles passes brillantes exécutées sur ce terrain ont ébloui tout un public plus sensible à la nouveauté des conclusions que préoccupé de leur solidité. C'était notre devoir d'inviter au contrôle et d'en indiquer les moyens.

Nous n'avons pas voulu écrire un traité d'hagiographie. Bien des questions, que le lecteur pourra se poser, n'ont pas même été effleurées, et nous n'élevons point la prétention d'avoir épuisé aucun des sujets que nous avons touchés.

Les citations et les exemples auraient pu être multipliés presque à l'infini. Avons-nous eu tort de résister à la tentation d'éblouir le lecteur par l'étalage d'une érudition facile, d'éviter tout ce qui aurait embarrassé l'exposition sans rien ajouter à la rigueur du raisonnement ?

Exposer sommairement dans quel esprit il faut lire les textes hagiographiques, indiquer la méthode à

suivre pour discerner les matériaux que l'historien peut en retirer et ce qu'il doit abandonner, comme leur bien propre, aux artistes et aux poètes, mettre en garde contre l'entraînement des formules et des systèmes préconçus, tel est le but de ce travail.

La polémique, mauvaise conseillère, a été, dans la mesure du possible, bannie de ce petit livre. Il nous arrivera pourtant d'avoir à dénoncer les méprises d'autrui. Hélas! les méthodes défectueuses vont souvent s'abriter sous des noms autorisés, et l'on a quelquefois l'air, en s'en prenant aux erreurs, de vouloir bousculer les personnes. C'est, pour le critique, un juste sujet de chagrin, d'atteindre parfois, dans la mêlée, ceux qu'il n'a point visés. Que l'on sache bien que nous n'avons visé personne.

Quelques chapitres de cette étude ont paru dans la livraison de juillet 1903 de la Revue des Questions historiques. *Nous les avons légèrement retouchés et complétés en quelques endroits. Sauf deux ou trois additions sans importance, cette nouvelle édition est une simple reproduction de la première, parue en mars 1905.*

LES LÉGENDES HAGIOGRAPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS

Documents hagiographiques. — Récits d'imagination. Compositions artificielles. — Le roman. — Créations populaires. — Le mythe. — Le conte. — La légende. — La légende hagiographique. Ses deux grands facteurs.

Avant tout, essayons de préciser ce qu'il faut entendre par un *document hagiographique.*

On ne donne pas ce nom à tout écrit qui nous renseigne sur les saints. Le chapitre où Tacite dépeint sous des couleurs si vives les supplices des premiers martyrs de Rome n'est point un document hagiographique, pas plus, du reste, que les pages de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe où défilent, en rangs serrés, les victimes des grandes persécutions. Le même Eusèbe a écrit en quatre livres le panégyrique du premier empereur chrétien qui, dans l'Église grecque, partage les honneurs réservés aux saints. La vie de Constantin n'est pourtant pas une vie de saint, tandis que le livre des Martyrs de Palestine, écrit dans le but d'édifier les fidèles par le récit des souffrances de ces héros, est un document hagiogra-

phique, en même temps qu'un document historique de premier ordre. Les actes de saint Théodore qui, sous leur forme actuelle, n'ont rien de commun avec l'histoire, doivent être mis sur le même pied, au point de vue de l'hagiographie. C'est encore dans la même classe, quoique dans une catégorie spéciale, qu'il faut ranger les calendriers ou martyrologes où sont enregistrés les anniversaires des martyrs, ainsi que les inscriptions solennelles, comme celles du pape Damase, placées sur leurs tombeaux.

On le voit, pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir.

Ce qu'il importe d'accentuer dès le début, c'est la distinction entre l'hagiographie et l'histoire. L'œuvre de l'hagiographe peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fidèles jusqu'à la composition poétique la plus exubérante et la plus complètement dégagée de la réalité.

Personne, évidemment, n'oserait soutenir que les hagiographes se sont assujettis partout et toujours à la loi sévère de l'histoire. Mais à quel degré se mesurent leurs écarts ? Voilà ce qu'il faut déterminer dans chaque cas particulier. Avant de rien avancer en cette matière, essayons d'éclaircir certaines

notions, moins familières qu'on ne croirait à première vue.

On se sert couramment, pour désigner des récits qui ne sont point conformes à la réalité, des termes de mythe, fable, conte, roman, légende. Pris dans un sens large, ces mots sont souvent employés comme synonymes. Il en résulte de multiples confusions, que nous essaierons d'éviter par des définitions plus rigoureuses [1].

Nous ne parlerons guère de la *fable* qui, dans son sens le plus étendu, désigne tout récit d'imagination, et qui, dans une acception très particulière, est l'équivalent d'apologue, surtout lorsque les personnages mis en scène sont représentés par des animaux. Ce n'est pas à dire que les hagiographes aient absolument dédaigné ce genre de fantaisies. L'auteur de la vie des saints Barlaam et Joasaph a incorporé dans sa compilation plusieurs apologues, qui ont été l'objet d'études spéciales [2]. Mais ce sont là des exceptions, et la critique hagiographique n'a point, en

1. Nous citerons les titres de quelques travaux spéciaux sur la matière, sans discuter les conclusions de leurs auteurs, qui ne s'entendent pas toujours. J.-F.-L. George, *Mythus und Sage*, Berlin, 1837 ; J. Fiske, *Myths and Myth-makers*, London, 1873 ; H. Steinthal, *Mythos, Sage, Märchen, Legende, Erzählung, Fabel*, dans *Zeitschrift fur Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, t. XVII, 1865, p. 113-139 ; E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 3e Auflage, Leipzig, 1903, p. 317, 349, 457-68 ; E. Siecke, *Mythologische Briefe*, Berlin, 1901.

2. S.-J. Warren, *De Grieksch christelijke roman Barlaam en Joasaf en zijne parabels*, Rotterdam, 1899, in-4°, 56 p.

général, à s'inquiéter des émules d'Ésope et de La Fontaine.

Le mythe, le conte, la légende, le roman appartiennent tous à la classe des récits d'imagination. Mais ceux-ci peuvent se diviser en deux catégories, suivant qu'ils se présentent comme le produit spontané ou impersonnel du génie populaire, ou qu'il faut y voir des créations artificielles et réfléchies.

Le *roman*, dans le sens usuel du mot, appartient à cette dernière catégorie. L'auteur choisit son sujet, l'étudie, applique à l'œuvre d'art qu'il a conçue les ressources de son talent et de son imagination. S'il a pris pour thème le caractère ou les aventures d'un personnage ou une période de l'histoire, il écrira un roman historique. Si tout, dans son œuvre, personnages et péripéties, est de pure fiction, ce sera un roman d'imagination ; et s'il a voulu dépeindre, dans une série d'aventures moitié réelles, moitié imaginaires, l'âme d'un saint honoré par l'église, il faudra, bien que le terme n'ait point passé dans l'usage, donner à son œuvre le nom de roman hagiographique.

Les romans de cette espèce sont fort nombreux et quelques-uns remontent à une très haute antiquité [1]. Citons les actes de Paul et de Thècle, et cette collection des actes apocryphes des apôtres à qui fut réservée une si longue et si extraordinaire fortune

1. Résumé intéressant dans E. von Dobschütz, *Der Roman in der altchristlichen Literatur*, dans *Deutsche Rundschau*, april 1902, p. 87-106.

On connaît assez le roman des Clémentines [1], dont le résumé fit longtemps partie des plus célèbres collections hagiographiques.

Le conte et la légende, dont nous allons parler maintenant, ne peuvent, strictement, être placés dans la famille des compositions artificielles. Il est vrai que l'on donne souvent le nom de conte à des romans de peu d'étendue ; l'écrivain s'applique parfois dans son cabinet à composer des récits dont la forme rappelle la légende ou le conte proprement dits. Ces imitations savantes devaient être mentionnées ici, mais il est inutile de nous en préoccuper davantage. Il faut réserver notre attention pour les fictions qui se présentent à nous dépouillées de tout caractère individuel et qui sont l'œuvre anonyme de cet être abstrait qui s'appelle le génie populaire.

Voici d'abord le *mythe*. On applique souvent ce terme à tout ce qui n'a point d'existence réelle, et on donnera le nom de personnage mythique à tout héros qui n'a vécu que dans l'imagination du poète. Tel n'est pas le sens propre du mot, et il ne faudrait pas mettre au nombre des êtres mythiques des figures comme celle d'Abner dans *Athalie*, bien que le confident de Joad ait été créé de toutes pièces par Racine.

Le mythe implique essentiellement la personnifi-

1. H.-U. Meyboom, *De Clemens-Roman*, Groningen, 1904, 2 vol. Sur cet ouvrage et les travaux les plus récents concernant les Clémentines, voir *Analecta Bollandiana*, t. XXIV, p. 138-141.

cation d'une force ou d'une idée abstraite, ou, si l'on aime mieux, le mythe n'est autre chose que l'explication des phénomènes de la nature à l'usage des peuples enfants [1]. Que l'on se décide à y voir des symboles poétiques, ou que l'on préfère, ainsi qu'on l'a dit ingénieusement, regarder la mythologie comme le traité de physique des époques primitives, il n'en est pas moins certain que le phénomène naturel est la matière propre du mythe. Le soleil, la lune, les étoiles, la foudre, la succession des jours et des nuits, les vicissitudes des saisons sont représentés par des héros et des dieux et par les aventures qu'on leur prête. C'est l'Aurore avec ses doigts de rose ouvrant les portes de l'Orient, c'est Phaéton conduisant le char du Soleil, et tant d'autres fables gracieuses avec lesquelles l'étude de l'antiquité nous a familiarisés.

Je ne veux pas multiplier les exemples, car avant de classer un récit, il importe d'être bien fixé sur sa signification réelle, et s'il fallait suivre certaine école, il

1. M. S. Reinach, dans la *Revue critique* du 3 juin 1905, p. 425, conteste cette définition du mythe. « Un mythe, dit-il, est essentiellement une histoire que l'humanité a crue vraie à une certaine période de son développement intellectuel. » Cette formule nous paraît bien vague pour servir de définition. M. Reinach peut avoir raison lorsqu'il ajoute : « Vouloir, comme l'a fait l'auteur, distinguer rigoureusement le mythe du conte et de la légende, c'est exiger des mots de la langue une précision qu'ils ne sauraient avoir. » La définition que nous avons adoptée étant, en somme, la plus commune dans l'usage des spécialistes, il nous sera peut-être permis de la maintenir pour éviter des confusions.

est bien peu de fictions qui ne rentreraient pas dans le cadre de la mythologie. Il est des gens, a dit un critique de mauvaise humeur, qui ne sauraient voir une bataille de chiens et de chats sans se mettre à vous parler de la lutte entre la lumière et les ténèbres. Les excès visés dans cette boutade ne sont que trop réels, et nous nous garderons de prononcer le nom de mythe sans de bonnes raisons.

Y a-t-il des mythes hagiographiques? Les hagiographes ont-ils du moins utilisé des éléments mythiques? Je ne vois aucune difficulté à l'admettre, et nous constaterons qu'ils ont appliqué à des saints plus d'un récit qui se rattache à la mythologie antique.

Le *conte* proprement dit est une histoire inventée ne se rattachant à aucun personnage réel ni à aucun lieu déterminé. « Il y avait une fois un roi et une reine qui avaient une fille d'une grande beauté... » Ce début classique du conteur [1] caractérise parfaitement le genre, où tout est accessoire sauf la trame du récit destiné uniquement à l'agrément de l'auditeur, ou calculé de façon à mettre en relief une vérité pratique, comme c'est, par exemple, le cas du conte moral.

Il n'existe point, comme on serait tenté de le croire, une infinie variété de contes populaires. Tous se ramènent à un certain nombre de types, dont aucun ne semble propre à un peuple ni même à une

1. C'est presque littéralement celui d'Apulée dans *Amour et Psyché:* « Erant in quadam civitate rex et regina. Hi tres numero filias forma conspicuas habuere. » *Met.*, IV, 28.

race ; ils sont le patrimoine commun de l'humanité.

On a beaucoup disserté sur leur origine [1]. Sans entrer dans le détail des systèmes proposés par les spécialistes, signalons-en deux principaux qui ont rencontré plus de faveur et qui peuvent être considérés comme des solutions extrêmes. Les uns expliquent par l'identité de l'esprit humain la répétition des mêmes thèmes et la ressemblance des formes. Les autres ont recours à une solution moins simple et moins métaphysique, mais qui répond bien mieux aux faits constatés. L'Inde serait l'unique berceau des contes populaires répandus dans le monde entier [2] ; et quoi que l'on préfère penser du premier auteur de ces récits, ils sont partis de là pour tomber dans le domaine public le plus étendu qui se puisse imaginer. Il n'est pas nécessaire de nous prononcer

1. Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, t. I, Paris, 1886, i-lxvii ; Id., *L'origine des contes populaires européens et les théories de M. Lang*, Paris, 1891 ; Id., *Quelques observations sur les « Incidents communs aux contes orientaux »*, Londres, 1892. M. Cosquin est partisan décidé de la théorie orientaliste, qui a été combattue notamment par M.-J. Bédier, *Les fabliaux*, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 98, Paris, 1893, p. 45-250. — Sur les autres systèmes et leurs nuances, on peut lire : Ch. Martens, *L'origine des contes populaires*, dans *Revue Néo-Scolastique*, t. I, 1894, p. 234-62, 352-84 ; L. Sainéan, *L'état actuel des études de folklore*, dans *Revue de Synthèse historique*, t. IV, 1902, p. 147-174.

2. Parmi les tenants de la théorie orientaliste, il en est qui regardent plutôt l'Égypte comme la patrie des contes populaires. Voir, par exemple, S. Reinach dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IX, 1904, p. 319-320. Nous ne pouvons ici discuter cette thèse.

ici sur la question de l'origine première des contes populaires. Retenons seulement que, semblables à ces semences légères que le vent transporte au delà des mers, ils flottent toujours dans l'atmosphère et se retrouvent dans tous les pays et sous tous les climats, sans s'attacher jamais d'une façon définitive à un nom ou à une place.

La *légende,* au contraire, a nécessairement une attache historique ou topographique. Elle rapporte à un personnage réel des faits imaginaires; elle met en scène, dans un endroit déterminé, des histoires de fantaisie. C'est ainsi qu'on parlera de la légende d'Alexandre ou de César, de la légende du château de Drachenfels, sur le Rhin, de la légende du lac Rouge, Lough Derg, en Irlande. Voilà, pour nous en tenir à l'usage le plus reçu, la rigueur des termes.

Mais il faut remarquer que, dans la pratique, les genres ne sont point si tranchés ni les classements si faciles. Un de ces contes ailés qui volent d'un peuple à l'autre peut s'être arrêté un instant sur quelque monument fameux; le roi anonyme qui en était le principal personnage peut avoir pris un nom historique. Voilà le conte transformé en légende, et vous y serez trompé si quelque autre version du même récit ne vient vous révéler l'introduction purement accidentelle de l'élément historique [1]. Le mythe lui-

1. Dans certains cas, les personnages de rechange sont très aisés à reconnaître, comme dans ces histoires où Jésus-Christ et saint Pierre sont mis en scène. Voici, par exemple, une légende du pays basque rapportée par Cerquand: « Jésus-Christ

même prendra aisément, de la même façon, l'aspect d'une légende.

D'autre part, dépouillez la légende de ce qui la rattache à la réalité, et vous lui donnerez les dehors d'un conte. De là la difficulté de démêler dans le célèbre recueil des *Mille et une nuits* la légende et le conte; car malgré la forme hautement fantastique des récits qui le composent, on en a signalé des parties qui semblent avoir une base historique [1]. Il arrive, inversement, que des légendes fort précises en apparence se manifestent tout à coup sous la forme d'un conte populaire. On a mis longtemps à reconnaître, dans la légende de sainte Dymphne [2], une adaptation du célèbre conte de *Peau d'âne,* et dans la touchante histoire de Geneviève de Brabant

» et saint Pierre, cheminant un jour, rencontrèrent un homme » à genoux au milieu de la route et priant Dieu de relever sa » charrette renversée dans un fossé. Comme Jésus passait outre, » sans égard pour la prière du charretier, saint Pierre lui dit : » Seigneur, ne voulez-vous pas secourir ce pauvre homme ? — » Il ne mérite pas notre assistance, répondit Jésus, parce qu'il » ne fait aucun effort pour se tirer d'embarras. — Un peu plus » loin, ils rencontrèrent un autre homme en même situation, » mais faisant mille efforts en criant et en jurant. Jésus s'em- » pressa de lui porter son aide en disant : Celui-ci mérite notre » aide, car il fait ce qu'il peut. » Tout le monde connaît cette histoire mise par le fabuliste sur le compte d'Hercule. Voir R. Köhler, *Kleine Schriften*, Berlin, 1900, t. II, p. 102-104. A rapprocher encore l'admirable apologue : *Pourquoi les hommes ne savent plus quand ils doivent mourir*, *ibid.* p. 100-102.

1. M.-J. De Goeje, *De arabische Nachtvertellingen,* dans *De Gids* 1886, t. III, p. 583-413.

2. *Acta SS.*, mai, t. III, p. 479-486.

un motif déjà exploité par les poètes épiques de l'Inde [1].

Ainsi qu'on vient de le voir, la légende considérée comme un récit suivi, et par opposition au mythe et au conte, suppose un fait historique qui en est le sujet ou le prétexte : voilà le premier élément essentiel du genre. Ce fait historique est orné ou défiguré par l'imagination populaire : voilà le second. Les deux éléments peuvent être combinés à doses très inégales, et selon que la prépondérance se trouve du côté de la réalité ou de la fiction, un même récit pourra être classé dans l'histoire ou dans la légende.

Comme c'est l'élément fictif qui détermine la catégorie des récits légendaires, on a fini, tout naturellement, par lui appliquer le nom du genre lui-même, et c'est ainsi qu'on a étendu le nom de légende à toute déformation inconsciente de la vérité historique, qu'il s'agisse d'une série de faits ou d'un trait isolé.

Il est à peine besoin d'insister sur la place considérable occupée par la légende, sous toutes ses acceptions, dans la littérature hagiographique, éminemment populaire par ses origines comme par sa

1. Sur les formes et les dérivés de ce conte, voir H. Suchier, *Œuvres poétiques de Beaumanoir, Société des anciens textes français*, t. I, 1884, p. xxv-lxxxi, clx. Ni Geneviève de Brabant, ni Marie de Brabant, dont l'histoire est identique, n'ont été l'objet d'un culte ecclésiastique. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 180; april., t. I, p. 57.

destination. C'est même à l'hagiographie que le terme est emprunté. La légende est, primitivement, l'histoire qu'il faut lire le jour de la fête du saint, *legenda*. C'est la passion du martyr ou l'éloge du confesseur, abstraction faite de sa valeur historique. « Legendarius vocatur liber ille ubi agitur de vita et obitu confessorum, qui legitur in eorum festis, martyrum autem in Passionariis », dit, au XII[e] siècle, Jean Beleth [1], opposant ainsi la Passion à la Légende, contrairement à l'usage qui a prévalu ; car dès le XIII[e] siècle, la *Legenda Aurea* consacrait l'acception plus large qui comprend à la fois les actes des martyrs et les biographies des autres saints. Nous pourrions donc, en nous conformant à l'antique usage, donner le nom de légende à tous les récits hagiographiques, même à ceux qui ont une valeur documentaire reconnue. Pour éviter d'introduire la confusion dans l'exposé qui va suivre, nous nous en abstiendrons complètement, et le nom de légende s'appliquera toujours à un récit ou à un trait non conforme à l'histoire.

La littérature hagiographique s'est constituée sous l'influence de deux facteurs bien distincts, que nous rencontrons d'ailleurs en remontant n'importe quel courant littéraire. Il y a ce créateur anonyme que l'on appelle le peuple, ou, en prenant l'effet pour la cause, la légende. Son œuvre est celle d'un

1. *De divinis officiis*, 60, P. L., t. CCII, p. 66. Cf. E. von Dobschütz, art. *Legende*, dans *Realencyklopaedie für Protestantische Theologie*, 3[e] éd., t. XI, p. 345.

agent mystérieux et collectif, libre dans ses allures, rapide et désordonné comme l'imagination, sans cesse en travail de nouvelles inventions, mais incapable de les fixer par l'écriture. A côté de lui, il y a le lettré, le rédacteur, qui nous apparaît comme assujetti à une tâche pénible, astreint à suivre une voie tracée, et imprimant à tout ce qu'il produit un caractère réfléchi et durable. Tous les deux ont collaboré à cette œuvre vaste entre toutes qui s'appelle « La Vie des Saints », et il nous importe de connaître la part de chacun dans cette entreprise séculaire qui se renouvelle sans cesse.

Nous entendons nous en tenir presque exclusivement à la littérature pieuse du moyen âge, et nous chercherons comment le peuple d'une part, les hagiographes de l'autre, l'ont élaborée. Les procédés des uns et des autres peuvent paraître à quelques-uns n'être pas tout à fait passés de mode. C'est une opinion à laquelle nous ne contredirons pas.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE TRAVAIL DE LA LÉGENDE

§ I. — Déformations inconscientes de la vérité par l'individu. — Par la foule. — Niveau de l'intelligence de la foule. — Tendance à la simplification. — Ignorance. — Substitution de la forme abstraite au type individuel. — Pauvreté d'invention. — Emprunts et transmission de motifs légendaires. — Exemples. — Antiquité de quelques-uns de ces motifs. — Groupements artificiels de faits et de personnages. Cycles.

Le travail de la légende est, par définition, une opération inconsciente ou irréfléchie s'exerçant sur la matière historique. C'est l'introduction de l'élément subjectif dans la réalité.

Recueillez, au lendemain d'une bataille, les récits des témoins. L'action vous sera racontée de vingt manières différentes, et les mêmes détails seront présentés sous les aspects les plus divers avec le même accent de sincérité. L'étendue de l'information, les sentiments et les impressions du narrateur, le camp auquel il appartient, tout cela influe sur sa version, qui ne sera ni entièrement conforme à la réalité, ni absolument fausse. Chacun vous racontera sa légende. La résultante de ces récits divergents sera

une légende encore, et si vous cherchez à en dégager la vérité historique pure, il faudra vous contenter de retenir deux ou trois faits saillants qui semblent établis avec certitude. Suppléez au reste par une série de déductions, et vous ferez, à votre manière, l'histoire de la bataille. En réalité, vous créez une nouvelle légende, et il faudra bien s'en contenter si l'on ne veut pas se résoudre à ignorer.

Tout le monde est convaincu de la difficulté particulière qu'il y a à faire le récit exact d'une action très compliquée et malaisée à embrasser d'un coup d'œil. Il n'en faudrait pas conclure qu'en dehors de ces cas extraordinaires, rien n'est plus aisé ni plus commun qu'une relation fidèle. En fait, dans la vie quotidienne, nous assistons continuellement à ce travail inconscient qui crée la légende, et chacun de nous a eu cent fois l'occasion de constater combien il est difficile de rendre, avec une entière exactitude, la perception d'un fait quelque peu complexe.

D'abord, il est rare que nous le saisissions dans tous ses détails et que nous ayons constaté l'enchaînement de toutes ses parties ; plus rarement encore nous en voyons clairement les causes sans qu'il reste aucun doute sur les mobiles qui font agir les personnages. Or, nous suppléons d'instinct aux lacunes de l'information. Par une série de rapprochements intuitifs, nous rétablissons la continuité de l'action et nous affirmons notre manière de voir sur les influences qui ont amené tel ou tel résultat. Si nous sommes sous l'empire d'une passion ou d'un senti-

ment qui a troublé la claire vue des choses, si nous désirons secrètement que tel fait constaté ne se soit point passé ou ne soit point connu, ou qu'une circonstance, que nous n'avons point remarquée, se soit réellement produite, s'il nous plaît que les acteurs aient obéi à une impulsion déterminée, voilà que, sans trop réfléchir, nous laissons une partie du tableau dans l'ombre, ou que nous forçons les couleurs selon que l'intérêt nous y pousse. A moins donc d'une attention extrême à la rigueur de nos raisonnements et d'une discipline parfaite de nos impressions, nous sommes exposés à donner dans nos récits une large place à l'élément subjectif, au détriment de la vérité. L'expression exacte de la réalité complexe exige des facultés solides et exercées, un effort notable, et, par suite, un stimulant proportionné au but qu'il s'agit d'atteindre.

On accordera qu'en dehors d'un milieu exceptionnel, la moyenne des hommes n'est point douée de la vigueur intellectuelle nécessaire à cet effet. L'habitude de démêler ses sentiments et de commander aux moindres mouvements de son âme au point d'être habituellement en garde contre ce penchant naturel qui porte à mêler ce que l'on imagine à ce que l'on sait est le privilège du petit nombre. Ceux-là mêmes qu'une nature exceptionnelle et une éducation supérieure élèvent au-dessus de la moyenne ne mettent point toujours leurs facultés en exercice.

Je suppose que vous ayez vu se dérouler sous vos yeux quelque drame sanglant. Vous en racontez à vos

amis les émouvantes péripéties avec les plus minutieux détails, et rien ne vous a échappé de ce qui concerne le criminel et sa victime.

Mais vous voilà cité comme témoin devant la cour d'assises, et de votre déposition, faite sous la foi du serment, dépend la vie d'un homme. Quelle différence entre les deux versions du même fait ! Le récit est bien moins clair et moins complet et il est loin d'offrir cet intérêt palpitant que, dans l'intimité, vous saviez lui donner. C'est que, dans une circonstance aussi grave, on pousse bien plus loin le scrupule de l'exactitude, et qu'on n'est point tenté de céder à la petite vanité de paraître bien renseigné et d'être intéressant. Car voilà comment il arrive à l'homme le plus véridique et le plus intègre de créer, sans s'en apercevoir, de petites légendes en introduisant dans ses récits ses impressions, ses raisonnements, ses passions, et de ne présenter la vérité qu'embellie ou défigurée, selon les circonstances.

Ces sources d'erreurs, il faut à peine le dire, se multiplient avec le nombre des intermédiaires. Chacun d'eux a compris le récit d'une certaine façon et le répète à sa manière. Soit inattention, soit défaut de mémoire, quelqu'un oublie de mentionner une circonstance importante qui rompt la suite de l'histoire. Un narrateur plus réfléchi s'aperçoit du défaut et cherche, dans son imagination, le moyen de le réparer. Il invente quelque nouveau détail, en supprime un autre jusqu'à ce que la vraisemblance et la logique lui paraissent sauves. Elles le seront ordi-

nairement au détriment de la vérité, car il ne s'aperçoit point qu'à la version primitive il en a substitué une autre d'un caractère fort différent. Parfois encore, le récit sera recueilli par un témoin qui s'en trouve gêné, et qui saura aussi, par quelque tour imperceptible de la pensée et de l'expression, contribuer à le déformer notablement.

Cela est de tous les jours, et que nous soyons témoins oculaires ou simples intermédiaires, notre intelligence bornée, notre négligence et nos passions, même et surtout peut-être nos petites passions conspirent contre l'exactitude de l'histoire quand nous nous mêlons de la raconter.

Ce fait banal devient beaucoup plus intéressant et plus gros de conséquences lorsqu'il se passe dans la multitude, et lorsque à l'intelligence et aux impressions de l'individu vous substituez l'intelligence et les impressions d'un peuple ou d'une foule. Ces facultés collectives et, en quelque sorte, abstraites sont d'une nature toute particulière, et leurs opérations sont soumises à des lois que l'on a beaucoup étudiées de nos jours, jusqu'à leur assigner une branche spéciale de la psychologie [1]. Celles que l'on a formulées sont vérifiées par des milliers d'exemples

1. Lazarus und Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Leipzig, I, 1860 — XIX, 1889. L'ouvrage de G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, 1895, conçu à un point de vue très spécial, renferme, avec quelques notables exagérations, des remarques utiles.

fournis par la littérature populaire de tous les pays. La littérature hagiographique en présente un grand nombre qui les confirment pleinement.

Pour ne point compliquer la question, nous ne chercherons pas à déterminer les degrés de capacité respectifs des principales couches populaires. Rien, du reste, n'est plus difficile à fixer, et dans les matières qui nous intéressent, des éléments fort divers s'ajoutent pour combiner leur action. Au moyen âge, le peuple entier s'intéresse aux saints. Tout le monde les invoque, les célèbre et aime à entendre leurs louanges. Le milieu populaire dans lequel s'élaborent les légendes est très mêlé ; il n'exclut nullement, chez quelques-uns, certaines prétentions littéraires. Je me hâte de dire que les saints n'y ont rien gagné.

En effet, l'intelligence de la multitude se manifeste partout comme extrêmement bornée, et ce serait une erreur de croire qu'elle subisse, en général, l'influence de l'élite. Celle-ci, au contraire, se trouve forcément déprimée par le contact et il serait peu logique d'attribuer une valeur spéciale à une tradition populaire parce qu'elle se serait formée dans un milieu où l'on signale quelques bons esprits. Dans la foule, toute supériorité s'efface et la moyenne de l'intelligence descend bien au-dessous de la médiocrité. Le meilleur point de comparaison pour en déterminer le niveau est l'intelligence de l'enfant.

En effet, tout d'abord, le nombre des idées dont le cerveau populaire peut recevoir l'empreinte est

très limité, et ces idées sont très simples. Simples aussi sont ses déductions, qu'il opère au moyen d'un petit nombre de principes intuitifs et qui se réduisent souvent à de simples associations de concepts ou d'images.

La nature simpliste du génie populaire se manifeste avec évidence dans les légendes qu'il crée. Ainsi, le nombre des personnages et des événements dont il garde le souvenir est ordinairement fort restreint; les héros ne se juxtaposent point dans sa mémoire, mais se remplacent, et le dernier venu hérite de toutes les grandeurs des précédents.

L'antiquité nous a légué des exemples fameux de ce phénomène d'absorption. C'est sous les murs de Troie que se concentrent les luttes de plusieurs siècles; c'est à Solon et à Lycurgue que l'on fait honneur d'une longue évolution législative à Athènes et à Sparte [1]. Dans des temps plus rapprochés, c'est Alexandre, c'est César, c'est Charlemagne [2] qui, sui-

1. Sur cet exemple et d'autres analogues, voir WACHSMUTH, *Ueber die Quellen der Geschichtsfälschung (Berichte über die Verhandlungen der K. Sächsichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig)*, Phil.-Hist. Classe, t. VIII, 1856, p. 121-153. Il n'est pas inutile de rappeler que des légendes du même genre se forment de nos jours. « La Légende a fait du Code civil la Révolution ramassée en deux mille articles au commandement du premier consul. Dans ce raccourci d'histoire, le code n'est plus le résultat des efforts séculaires de la royauté et du parlement, de la bourgeoisie dans ses communes et dans ses corporations; il ne subsiste que la pensée de l'empereur : c'est le code Napoléon. » H. LEROY, *Le centenaire du Code civil*, dans *Revue de Paris*, 1er octobre 1903.

2. Sur la légende d'Alexandre, voir P. MEYER, *Alexandre le*

vant les pays, hante l'imagination populaire, et sur la tête de son héros préféré elle accumule tous les mérites. Les actions d'éclat qui l'ont frappée, c'est le héros de prédilection qui les a accomplies; les bienfaits dont elle jouit, c'est à lui qu'on les doit, et il n'est rien de remarquable dans la contrée à quoi son nom ne soit attaché.

A entendre les vieux récits, il ne se trouvait point, dans toute la ville d'Alexandrie une seule pierre qu'un autre qu'Alexandre le Grand avait pu y placer [1]. Depuis le jour où Tibère fit de l'île de Caprée le théâtre de ses débauches, il est devenu comme le génie du lieu dont la main bienfaisante a laissé partout des traces de son activité [2].

Cette habitude d'accumuler sur une seule tête toutes les gloires du passé altère notablement, qui

Grand dans la littérature française du moyen âge dans *Bibliothèque française du moyen âge*, t. IV, Paris, 1886; J. Darmesteter, *La légende d'Alexandre chez les Perses* dans *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 35, Paris, 1878, p. 83-99; I. Lévi, *La légende d'Alexandre dans le Talmud*, dans *Revue des études juives*, t. II, 1881, p. 203, t. VII, p. 78; *Mélusine*, t. V, p. 116-118; S.-S. Hoogstra, *Proza-bewerkingen van het Leven van Alexander den Groote in het Middelnederlandsch*, s' Gravenhage, 1898, p. i-xxiii; Fr. Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Freiburg im Breisgau, 1901. Sur la légende de César, voir A. et G. Doutrepont, *La légende de César en Belgique* dans *IIIe Congrès des savants catholiques*, t. V., Bruxelles, 1894, p. 80-108. Sur Charlemagne, G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, Paris, 1865; E. Müntz, *La légende de Charlemagne dans l'art au moyen âge*, dans *Romania*, t. XIV, 1883, p. 320.

1. G. Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani*, 2ª ediz., Roma, 1895, p. 157.

2. M. Du Camp, *Orient et Italie*, Paris, 1868, p. 13, 60, 74.

ne le voit, les proportions réelles des personnages. Tel est parfois l'éclat de l'apothéose que le héros y perd sa physionomie véritable et en sort complètement travesti. Virgile, par exemple, devenu l'idole du peuple napolitain, cesse d'être le poète inspiré pour se transformer en gouverneur de la cité [1]. La tradition locale de Sulmone a fait d'Ovide tout ce qu'il n'a pas été en réalité : un mage habile, un grand marchand, un prophète, un prédicateur, une sorte de paladin, et même — qui le croirait ? — un grand saint [2].

La réalité historique n'a plus rien à voir ici, puisqu'il est entendu que le héros vraiment populaire est mêlé à tous les événements importants ; que rien de ce qui est beau, noble et utile ne s'est fait sans l'intervention du grand homme qui a accaparé toutes les sympathies de la foule. Dans le domaine religieux, ce grand homme, c'est le saint spécialement vénéré dans la contrée. Ici, c'est saint Martin dont le nom se retrouve à chaque pas ; là, ce sera saint Patrice [3]. L'enthousiasme des populations n'a point manqué d'élargir le cadre de leur histoire et d'y faire entrer une foule de traits détachés de leur souche.

1. Le sujet a été largement traité et épuisé par D. Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, 2ª ediz., Firenze, 1896, 2 vol. in-8°.

2. A. De Nino, *Ovidio nella tradizione popolare di Sulmona*, Casalbordino, 1886, p. 1.

3. Bulliot, *La mission et le culte de saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays Éduen*, Autun, 1892 ; Shearman, *Loca patriciana*, Dublin, 1879 ; W. G. Wood-Martin, *Traces of the elder Faiths of Ireland*, London, 1902, t. I, p. 163, 245 ; t. II., p. 20, 88.

historique ou de dépouiller, à leur profit, des héros désormais éclipsés.

N'allez point, surtout, demander au peuple de distinguer entre les homonymes. Les grands hommes sont si rares ! Quelle apparence qu'il s'en soit trouvé deux du même nom ? C'est un raisonnement de ce genre qui a persuadé aux habitants de la Calabre que saint Louis, au retour de sa première croisade, a séjourné dans plusieurs de leurs villes, alors que, en fait, il n'a jamais mis les pieds dans la contrée. Le roi Louis, qui traversa les provinces napolitaines avec les débris d'une armée de croisés, est Louis VII. Lorsque la sainteté de Louis IX eut fait pâlir la renommée de tous ses prédécesseurs, il se substitua tout naturellement à l'autre Louis dans le souvenir des populations [1]. Un simple cas d'attraction a fait entrer, dès le IV[e] siècle, des traits empruntés à l'histoire de Cyprien d'Antioche dans celle de Cyprien de Carthage [2]. Il était presque inévitable que l'illustre martyr héritât du Cyprien plus obscur de la légende. C'est ainsi qu'Alexandre le Grand et Charlemagne ont absorbé tous leurs homonymes [3].

1. F. Lenormant, *A travers l'Apulie et la Lucanie*, Paris, 1883, t. I, p. 323.

2. Les témoins de cette confusion sont saint Grégoire de Nazianze, Prudence et Macaire de Magnésie. Voir Th. Zahn, *Cyprian von Antiochien*, Erlangen, 1882, p. 84.

3. On sait que l'on a fait honneur à Alexandre le Grand des fondations d'Alexandre Sévère, et que le nom de Charlemagne a attiré les faits attribués par l'histoire à Charles Martel. P. Rajna, *Le origini dell' epopea francese*, Firenze, 1884, p. 199.

On le voit, le peuple n'est point, comme nous, gêné par la chronologie. Il n'était point choqué d'entendre lire, par exemple, que saint Austremoine, sous le règne de l'empereur Dèce, fut envoyé en Auvergne par saint Clément [1]. Il lui paraissait tout naturel que, sous ce même empereur, il y eût des ducs et des comtes; et comment eût-il soupçonné que l'on pût commettre un anachronisme en donnant le titre d'archidiacre à saint Étienne et à saint Laurent, eux qui n'étaient certes point du commun des diacres?

La géographie ne le préoccupe pas davantage, et les distances n'existent point pour lui. Il écoute sans sourciller des histoires où l'on confond la Césarée de Philippe avec celle de Palestine [2], où il est parlé d'une guerre entre cette dernière ville et Carthage [3]. La caravane de soixante-dix chameaux envoyée par le préfet de Périgueux Isquirinus, dans le désert, à la recherche des soixante-dix moines qui y mouraient de faim, ne lui paraît pas moins intéressante parce que ce désert est situé sur les bords de la Dordogne [4]. Je le croirais plus exigeant sur la topographie de son propre pays, celle qui lui est imposée par la vue immédiate des lieux. Car, à distance, comment s'en inquiéterait-il [5]?

1. *Acta SS.*, nov., t. I, p. 49.
2. *Passio S. Procopii*, n° 27, dans *Acta SS.*, iul., t. II, p. 564.
3. *Saint Cassiodore*, dans *Mélanges Paul Fabre*, Paris, 1902, p. 40-50.
4. *Vita S. Frontonis a. Gauzberto.* Cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II, p. 132.
5. Nous avons parlé de la valeur des données topographiques

Quant à l'histoire, l'intelligence populaire la conçoit dans le même esprit de naïve simplicité. Voyez, par exemple, quelle idée elle se fait des persécutions dans l'empire romain. Point de distinction d'abord entre les empereurs qui ont ordonné ou autorisé des poursuites contre les chrétiens. Il n'y a qu'une épithète pour les désigner, *impiissimus,* qu'il s'agisse de Néron, de Dèce, de Dioclétien, ou de Trajan, de Marc Aurèle, d'Alexandre Sévère. Tous sont animés du même degré de fureur insensée contre le christianisme et n'ont d'autre préoccupation que de le détruire. Souvent c'est l'empereur en personne qui appelle à son tribunal les causes des chrétiens, dût-on pour cela lui faire entreprendre des voyages dont l'histoire n'a point gardé le souvenir. Mais il est trop clair que le chef de l'État ne peut se trouver partout. Ce n'est pas un obstacle à sa rage. Il a ses émissaires qui parcourent tout l'empire et qui le remplacent dignement. Partout les chrétiens sont mis hors la loi, activement recherchés et conduits devant des monstres de juges, s'ingéniant à inventer des supplices épouvantables qui n'ont jamais été appliqués aux plus grands criminels. L'intervention divine qui empêche ces tourments raffinés de nuire aux martyrs fait ressortir davantage la cruauté des persécuteurs, en même temps qu'elle explique par une cause sen-

des légendes hagiographiques dans les *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 222-235, 243-244. Sur la ténacité de la mémoire du peuple en ce qui concerne les noms de lieux du pays qu'il habite, voir le P. M.-J. Lagrange, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*, Paris, 1903, p. 188-192.

sible et proportionnée le mouvement de conversion que la rage des bourreaux ne parvient pas à ralentir.

Tel est, en raccourci, le tableau des persécutions dans la légende populaire. Les variations de la législation et la diversité dans l'application des édits, l'individualité si tranchée des grands ennemis du christianisme, le caractère local de certains mouvements dont les chrétiens furent les victimes, tout cela n'effleure même pas l'intelligence de la multitude, qui aime mieux l'image simple, aux couleurs vives et aux contours bien tranchés, que des combinaisons de faits si nombreux et si complexes.

Faut-il ajouter que les séries historiques n'existent pas pour elle ? qu'on peut, sans éveiller son attention, dater indifféremment une passion du règne des impies Dèce, Numérien ou Dioclétien [1] ? Que le nom du juge lui est bien indifférent et qu'elle ne s'inquiète pas de savoir si le cruel Dacianus a pu opérer en même temps en Espagne et en Italie ? La longue liste des papes ne lui est pas familière, et le rôle joué par un pape Cyriaque ne suffisait pas à lui rendre suspecte la légende des onze mille vierges [2], pas plus que la mention d'un pape Alexandre dans celle de saint Ouen ne provoquait son étonnement [3].

1. Rappelons, parmi tant d'autres, le cas du martyre de sainte Cécile, dont la date est tantôt *temporibus Alexandri imperatoris*, tantôt *Marci Aurelii et Commodi temporibus*. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 86-88.

2. *Acta SS.*, oct. t. IX, p. 100-104, 214, 276-278.

3. *Analecta Bollandiana*, t. XX, p. 175-176. — D'après la légende des saints Chrysanthe et Darie, ces saints ont souffert le mar-

Ainsi dépouillés de leur individualité, isolés en quelque sorte du temps et de l'espace, enlevés à leur cadre naturel, les personnages historiques prennent dans l'esprit du peuple une forme irréelle et sans consistance. Au portrait vivant et nettement caractérisé que nous a légué l'histoire, se substitue un être idéal qui n'est que la personnification d'une abstraction ; au lieu de l'individu, la multitude ne connaît que le type. Alexandre incarne le type du conquérant ; César, le génie organisateur du peuple romain. Constantin, c'est l'empire régénéré par le christianisme.

Dans les légendes hagiographiques véritablement populaires, ce n'est point saint Laurent, mais le type du martyr qui est mis en scène ; plus tard, saint Martin deviendra le type de l'évêque missionnaire et du thaumaturge. Il y a aussi le type du persécuteur. C'est Dioclétien en tête, puis certains juges qui incarnent, pour ainsi dire, la cruauté des magistrats païens. Un des plus célèbres est le redoutable Anulinus, qui fut, en réalité, proconsul d'Afrique durant la grande persécution. Son nom est devenu synonyme de bourreau des martyrs, et on a recours à lui dans une foule de légendes pour faire mourir les

tyre sous Numérien, en 283, et leurs actes ont été écrits sur l'ordre du pape Étienne († 257). *Acta SS.*, oct., t. XI, p. 484. Comme pendant à cet anachronisme, on peut citer la légende de saint Florian et de ses compagnons à Bologne. Le martyre des saints est daté de la vingt-septième année d'Héraclius (637), et la translation de leurs reliques de l'épiscopat de saint Petronius (Ve siècle). Voir *Analecta Bollandiana*, t. XXIII, p. 298.

chrétiens à Lucques, à Milan, à Ancône, sous Néron, sous Valérien, Gallien, Maximien, sans compter les récits où sont relatés ses exploits authentiques [1].

Quoi d'étonnant que la lecture de certaines pièces hagiographiques nous semble monotone; qu'il y ait, par exemple, de surprenantes ressemblances entre les actes de beaucoup de martyrs? Alors que les pièces historiques, telles que les actes de saint Polycarpe, des saintes Perpétue et Félicité, de saint Cyprien, présentent les plus remarquables variations d'un même thème, la légende des martyrs se répète constamment. C'est qu'elle a éliminé aussi complètement que possible l'élément individuel, pour ne retenir qu'une forme abstraite. Le martyr en général est partout animé des mêmes sentiments, exprime les mêmes pensées, est soumis aux mêmes épreuves; le saint confesseur qui a gagné le ciel par une vie édifiante doit avoir possédé toutes les vertus de son état, et l'hagiographe, écho fidèle de la tradition populaire, se complaît à les énumérer.

Voyez, par exemple, ce portrait de saint Fursy: « Erat enim forma praecipuus, corpore castus, mente devotus, affabilis colloquio, amabilis adspectu, prudentia praeditus, temperantia clarus, interna fortitudine firmus, censura iustitiae stabilis, longanimitate assiduus, patientia robustus, humilitate mansuetus, caritate sollicitus, et ita in eo omnium virtutum decorem sapientia adornabat, ut secundum

1. Voir les citations dans Le Blant, *Les Actes des martyrs*, Paris, 1882, p. 27.

apostolum sermo illius semper in gratia sale esset conditus [1]. » Voilà certes un bel éloge. Mais de quel saint n'en dirait-on pas autant ?

Le biographe de sainte Aldegonde la dépeint comme suit : « Erat namque moribus honesta, eloquio suavis, in pauperibus misericors, in lectione velox, in responsis citissima, mitis omnibus, inter nobiles humilis, iunioribus quasi aequalis, in parcitate cibi et potus ita dedita abstinentiae ut nulla sodalium sibi aequipararetur [2]. » Quelques faits caractéristiques où se manifesteraient ces belles vertus feraient bien plus d'impression que ce tableau thématique. Mais le peuple ne retient que l'idée simple et générale de la sainteté. Vous lui demandez un portrait, il vous répond par un programme.

Et ce programme est bien peu varié. Car la pauvreté de l'invention est encore une des caractéristiques de l'intelligence de la multitude. Ses développements sont toujours les mêmes et ses combinaisons peu intéressantes. Quant à ses facultés créatrices, elles paraissent vouées à la stérilité dès qu'elle est en possession d'un certain nombre de motifs suffisamment intéressants et de thèmes assez nombreux pour s'adapter à la plupart des situations.

L'étude comparée des contes populaires a révélé ce fait qu'ils se répètent chez tous les peuples et dans tous les pays, qu'on peut les ramener à un

1. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 37.
2. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 1036.

certain nombre de thèmes partout identiques et qu'ils se sont répandus par le monde en descendant d'une patrie commune.

Tout le monde sait que, de nos jours encore, les mots célèbres se rééditent sans cesse sous de nouvelles étiquettes, que les anecdotes piquantes passent constamment d'un nom à un autre [1] et, pour rappeler un exemple classique, qu'il n'y a pas de ville qui n'ait son « distrait » légendaire, partout victime des mêmes mésaventures.

La lecture des anciens fournit une foule de cas de transmission de motifs légendaires. Il suffit de parcourir dans les vieux historiens le récit de certains sièges célèbres. On constatera que les effets de la famine, le patriotisme des assiégés, les ruses pour cacher à l'ennemi la détresse de la ville sont presque toujours rapportés de la même façon.

Durant le siège de Rome par les Gaulois, les soldats en furent réduits à détremper le cuir de leurs boucliers et de leurs semelles pour s'en faire une nourriture. Un fait identique se passa, s'il faut en croire Tite-Live, au siège de Casilinum durant la seconde guerre punique, et aussi au siège de Jérusalem au témoignage de Josèphe. Au même siège de Rome, les femmes sacrifièrent leurs cheveux pour en tresser des cordes ; les femmes de Carthage, de Salone, de Byzance, d'Aquilée, de Thasos et d'autres

1. Quelques exemples ont été recueillis par H. Gaidoz, *Légendes contemporaines*, dans *Mélusine*, t. IX, 1898-1899, p. 77, 118, 140 187.

encore [1] imitèrent ce dévouement, que l'on peut qualifier d'héroïque. Les chroniques du moyen âge sont pleines aussi de manœuvres ingénieuses inventées pour donner le change aux ennemis, qui s'y laissent prendre et débloquent la place [2]. Il suffit, pour faire apprécier la valeur historique de ces curieux récits, de les mettre en parallèle avec d'autres du même genre.

On pourrait indéfiniment varier les exemples et citer des cas étranges de légendes bizarres s'acclimatant dans les milieux les plus disparates. Croirait-on que les Irlandais ont jugé bon d'emprunter au roi Midas ses oreilles d'âne [3] pour en gratifier au moins deux de leurs propres rois [4] ?

Le groupement systématique des motifs légendaires fournis par les documents hagiographiques conduirait à des conclusions analogues. Bien des épisodes saillants qu'un lecteur inexpérimenté est tenté de prendre pour des inventions originales ne

1. Les textes ont été réunis par A. Schwegler, *Römische Geschichte*, t. III, Tübingen, 1858, p. 260.

2. On imagine, par exemple, de faire passer dans le camp des assiégeants des animaux domestiques très bien nourris, ou de lancer sur l'ennemi des pains, ou mieux encore des fromages, souvent faits avec du lait de femme, pour faire croire que l'on a des vivres en abondance. Voir G. Pitrè, *Stratagemmi leggendarii da città assediate*, nuova ediz., Palermo, 1904, 21 pp.; aussi dans *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, t. XXII. 1903-1904, p. 193-211. Cf. *Romania*, t. XXXIII, 1904, p. 459.

3. Ovide, *Metam.*, XI, 180 et suiv.; Hygin, *Fabulae*, 191, 3.

4. H. d'Arbois de Jubainville dans *Revue celtique*, t. XXIV, 1903, p. 215.

sont que des réminiscences, traits flottants qui s'attachent tantôt à un saint, tantôt à un autre.

Le crucifix miraculeux qui apparaît à saint Hubert[1] entre les bois d'un cerf n'est point propre à la légende de ce saint. Il se retrouve dans celle de saint Meinulphe[2] et de saint Eustache[3], sans parler de beaucoup d'autres où des modifications de détail rendent le motif moins aisément reconnaissable. On a dressé des catalogues de saints vainqueurs d'un dragon[4]. Toutes ces énumérations ont besoin d'être largement complétées, pour peu que l'on veuille épuiser pareille matière. Mais je n'y vois nulle utilité. C'est perdre son temps, presque toujours, que de chercher le fait historique qui a dû motiver l'introduction de cet incident épique dans la vie d'un saint. Autant vaudrait se demander pourquoi la semence portée par la vent est tombée dans un terrain déterminé.

Un critique a eu raison de se défier d'un trait des actes des saints Sergius et Bacchus[5]. Le corps de ce dernier martyr, jeté à la voirie, est protégé contre les chiens par des oiseaux de proie[6]. La même protection merveilleuse est assurée aux restes de

1. *Acta SS.*, nov., t. I, p. 839.
2. *Acta SS.*, oct., t. III, p. 188, 212.
3. *Acta SS.*, sept., t. VI, p. 124.
4. Par exemple Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints*, t. I, p. 315-322. Voir aussi M. Meyer, *Ueber die Verwandtschaft heidnischer und christlichen Drachentödter*, dans *Verhandlungen der XL. Versammlung deutscher Philologen*, Leipzig, 1890, p. 336 et suiv.
5. Le P. Byaeus, dans *Acta SS.*, oct., t. III, p. 838.
6. *Acta SS.*, oct., t. III, p. 867.

saint Vincent [1], de saint Vit [2], de saint Florian [3], de saint Stanislas de Cracovie [4], et il ne faut pas oublier l'aigle appelé par Salomon pour veiller sur le corps de David non plus que d'autres parallèles que l'on a signalés dans la littérature talmudique [5].

Et puisqu'on vient de faire mention de l'aigle, rappelons encore que l'oiseau miraculeux qui étend ses ailes pour protéger contre l'ardeur du soleil ou contre la pluie saint Servais [6], saint Bertulphe [7], saint Médard [8], et quelques autres, se rencontre ailleurs que dans les textes hagiographiques.

Nous lisons dans la vie de sainte Élisabeth de Hongrie que son mari, en partant pour la croisade, lui remit une bague dont la pierre avait la propriété de se briser lorsqu'il arrivait malheur à la personne qui l'avait donnée. Cette légende introduite dans le récit, probablement à l'occasion d'un trait historique, se retrouve, sous une forme un peu différente, dans la vie de saint Honoré de Buzançais. C'est un motif populaire qui n'a pas seulement été exploité dans le roman de Flores et Blanchefleur, mais dans les Mille

1. Prudence, *Peristeph.*, v., 102, sq.
2. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 1025-1026.
3. *Acta SS.*, mai, t. IV, p. 465.
4. *Acta SS.*, mai, t. VII, p. 202, 231.
5. S. Singer, *Salomosagen in Deutschland*, dans *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. XXXV, 1891, p. 186; Id., *Sagengeschichtliche Parallelen aus dem Babylonischen Talmud*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, t. II, 1892, p. 301.
6. *Acta SS.*, mai, t. III, p. 215.
7. *Acta SS.*, feb., t. I, p. 679.
8. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 87. Cf. Singer, *Salomosagen*, l. c., p. 185.

Materne à Rodenkirchen, de saint Emmeram à Ratisbonne, de la ceinture de la sainte Vierge à Prate, du Volto Santo à Lucques [1].

Ces transports miraculeux de crucifix, de madones, de statues de saints sont particulièrement nombreux en Sicile, comme des recherches récentes l'ont démontré [2]. Une enquête analogue donnerait probablement des résultats tout aussi abondants pour d'autres contrées [3]. En Istrie, on rattache à un fait du même genre la fondation de l'évêché de Pedena par Constantin [4].

Les Grecs n'ont point oublié d'introduire dans

nes de Saint-Germain qui se voient dans l'impossibilité de porter plus loin leur précieux fardeau. P.-V. Bets, *Histoire de Tirlemont*, Louvain, 1861, t. II, p. 88. C'est aussi le cas des reliques de saint Georges dans Grégoire de Tours, *In gloria martyrum*, c. 101.

1. Les textes ont été réunis par H. Usener, *Die Sintflutsagen*, Bonn, 1899, p. 136-137.

2. G. Pitrè, *Feste patronali in Sicilia*, dans *Biblioteca delle tradizioni popolari Siciliane*, t. XXI, Torino-Palermo, 1900, p. xx-xxii.

3. Sur le crucifix miraculeux de Hoboken près d'Anvers, voir P.-D. Kuyl, *Hoboken en zijn wonderdadig kruisbeeld*, Antwerpen, 1866, p. 147-156; sur une légende locale de saint Désiré (Allier), J. Stramoy, *La légende de sainte Agathe*, dans *Revue des traditions populaires*, t. XIII, p. 694; sur l'arrivée des reliques de saint Thomas à Ortona, A. De Nino, *Usi e costumi Abruzzesi*, t. IV, Firenze, 1887, p. 151. La légende de saint Rainier de Bagno, *ibid.*, p. 162-163, peut être également rappelée ici. A citer un travail récent de M. F. de Mély, *L'image du Christ du Sancta Sanctorum et les reliques chrétiennes apportées par les flots*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, VII[e] série, t. III, Paris, 1904, p. 113-144.

4. Manzuoli, *Vite et fatti de' santi et beati dell' Istria*, Venezia, 1611, p. 107-112.

leurs vies de saints un motif déjà populaire chez leurs ancêtres. Le panégyriste de saint Théodore le Sycéote y a eu recours en prêtant même une voix à l'animal pour déclarer expressément la volonté du saint de reposer au lieu qu'il s'était choisi [1]. Les bœufs qui conduisent saint Cyrille de Gortyne au supplice s'arrêtent aussi à l'endroit voulu sur un ordre venu du ciel [2], et l'on sait le rôle attribué aux chameaux dans l'histoire de saint Ménas l'Égyptien [3].

Nous n'en finirions pas de dresser la liste des lieux communs usités en hagiographie. On a déjà pu remarquer, par des exemples, que quelques-uns remontent à une très haute antiquité. C'est un point sur lequel on ne saurait trop insister. Une foule de motifs légendaires épars dans la Vie des saints, dans les histoires de fondations de sanctuaires célèbres ou les relations concernant l'origine de certaines images miraculeuses se rencontrent déjà dans les classiques. Les anciens eux-mêmes auraient eu de la peine à en indiquer la provenance. Pour eux comme pour nous, ils étaient la feuille légère qui flotte dans l'air et que le vent transporte au loin.

L'image ou la lettre descendue du ciel, l'achéropite ou l'image non faite de main d'homme ne sont point une invention des conteurs chrétiens. La

1. *Analecta Bollandiana*, t. XX, p. 269.

2. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 17, 750.

3. *Bibl. hag. lat.*, n. 5921. — L'emplacement de l'église de saint Auxentius, dans l'île de Chypre, fut aussi désigné par les bœufs qui portaient ses reliques. C. Sathas, *Vies des saints allemands de Chypre*, dans *Archives de l'Orient latin*, t. II, p. 419.

légende du Palladium de Troie, la statue de Pallas Athênè tombée du ciel et tant d'autres légendes analogues montrent combien ces idées étaient familières aux anciens [1]. Ils connaissaient comme nous les images saintes qui pleurent [2], les statues inondées de sueur en temps de calamité [3], les voix sortant d'une bouche de marbre [4].

L'histoire de l'objet jeté à la mer et retrouvé dans le ventre d'un poisson, que l'on raconte dans les vies de saint Ambroise de Cahors, de saint Maurille [5], de saint Magloire [6], de saint Kentigern [7] et dans bien d'autres, n'est qu'une réminiscence de l'anneau de Polycrate, connu par Hérodote [8]. L'essaim d'abeilles qui descendit sur le berceau de saint Ambroise [9] et qui visita aussi saint Isidore [10] avait déjà déposé son miel dans la bouche de Pindare [11] et dans celle de

1. Voir la démonstration dans E. von Dobschütz, *Christusbilder*, dans *Texte und Untersuchungen*, N. F., t. III, Leipzig, 1899.

2. Apollo triduum et tres noctes lacrimavit. Tite-Live, xliii, 13.

3. Signa ad Iunonis Sospitae sudore manavere. Tite-Live, xxiii, 31.

4. Fortunae item muliebris simulacrum, quod est in via Latina non semel sed bis locutum constitit, his paene verbis : Bene me matronae vidistis riteque dedicastis. Valère Maxime, I, 8.

5. Cf. A. Houtin, *Les origines de l'Église d'Angers*, Laval, 1901, p. 54-55.

6. *Acta SS.*, oct., t. X., p. 787.

7. *Acta SS.*, ian., t. I, p. 820.

8. Hérodote, *Hist.*, III, 43. D'autres parallèles sont cités dans R. Köhler, *Kleinere Schriften*, t. II, Berlin, 1900, p. 209, note 1.

9. *Vita a. Paulino*, n° 3.

10. *Acta SS.*, april., t. I, p. 331.

11. Pausanias, IX, 23, 2.

Platon [1]. Le prodige du rocher qui s'entr'ouvre pour recueillir sainte Thècle [2] et sainte Ariadne [3] et les dérobe aux outrages des persécuteurs est un écho de la fable de Daphné, comme l'histoire de sainte Barbe rappelle Danaé enfermée par son père dans une tour d'airain [4].

Suétone raconte qu'un jour Auguste, encore enfant, imposa silence à des grenouilles qui coassaient dans la maison de campagne de son grand-père; et l'on dit, ajoute-t-il, que depuis lors les grenouilles ne coassent plus en cet endroit [5]. Le même fait merveilleux a été mis sur le compte de plus d'un saint : saint Rieul, saint Antoine de Padoue, saint Bennon de Meissen, saint Georges, évêque de Suelli, saint Ouen, saint Hervé, saint Jacques de la Marche, sainte Ségnorine, sainte Ulphe [6].

1. Cicéron, *De divinatione*, I, 36; Olympiodore, *Vita Platonis*, Westermann, p. 1.

2. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I, p. 272.

3. P. Franchi de'Cavalieri, *I martiri di santo Teodoto e di santa Ariadne*, dans *Studi e Testi*, 6, Roma, 1901, p. 132. Les *Acta sanctae Mariae ancillae* dans *Acta SS.*, nov., t. I, p. 201-206, ne doivent pas être cités ici, n'étant pas distincts de ceux de sainte Ariadne.

4. Déjà Papebroch avait constaté l'emprunt. *Acta SS. Bollandiana apologeticis libris in unum volumen nunc primum contractis vindicata*, Antverpiae, 1755, p. 370.

5. Suétone, *Octavius*, XCIV.

6. Les textes hagiographiques ont été réunis par Cahier, *Caractéristiques des saints*, t. I, p. 274-276, qui ne s'est pas préoccupé de l'origine antique du trait. On pourrait citer une foule de légendes où d'autres animaux jouent un rôle analogue. Sainte Tygris fait taire les moineaux qui la troublent dans ses dévo-

On se souvient des traits énergiques dans lesquels saint Jérôme, au début de la vie de saint Paul, résume les horreurs de la persécution de Dèce et de Valérien : le martyr enduit de miel et exposé aux piqûres des insectes, et cet autre qui se défend contre l'aiguillon de la volupté en crachant sa langue au visage de la femme envoyée pour le tenter [1]. La magie du style et le puissant relief de ces tableaux leur donnent une apparence d'originalité à laquelle ils ne peuvent prétendre. Le supplice par les insectes, qui aurait été renouvelé sous Julien, s'il faut en croire Sozomène [2], est encore une réminiscence classique. Apulée, après d'autres, en fait mention [3]. Quant à l'épisode de la langue coupée, les anciens ont raconté cette histoire bien souvent, en l'attribuant tantôt à la pythagoricienne Timycha, tantôt à la courtisane Leaena, tantôt au philosophe Zénon d'Élée [4]. Saint Jérôme, en recueillant cette adaptation chrétienne d'une légende antique, ne réussit point à la fixer définitivement. Elle fut mise plus tard sur le compte du martyr Nicetas [5], et Nicéphore

tions, et qui depuis ce jour ne reparaissent plus. *Acta SS.*, iun., t. V, p. 74, n. 9. A la prière de saint Césaire d'Arles, les sangliers, qui attiraient trop de chasseurs, désertent les environs de son monastère. *Acta SS.*, aug., t. VI, p. 72, n. 36.

1. Ces martyrs anonymes sont inscrits au martyrologe romain à la date du 28 juillet.

2. *Hist. eccl.*, V, 10.

3. *Metamorph.*, VIII, 22.

4. Les principaux textes classiques sont cités par Wachsmuth, *Berichte der k. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, Phil. Hist. Cl., t. VIII, 1856, p. 132.

5. *Acta SS.*, sept., t. IV, p. 7.

Calliste la répète encore à propos d'un ascète qui vivait sous Dioclétien [1].

Il est à peine nécessaire de rappeler l'histoire des sept dormants. Le motif du long sommeil, qui se trouve déjà dans la légende d'Épiménide, n'a cessé de circuler dans le peuple, qui l'a répété sous mille formes [2].

L'apparente complication de certaines légendes et les effets inattendus de quelques combinaisons qui semblent fort ingénieuses ne doivent pas faire illusion, et il ne faudrait pas se hâter d'en tirer aucune conclusion en faveur des facultés créatrices du génie populaire. Les éléments historiques qui ne se prêtent pas à la simplification sont juxtaposés par lui et reliés entre eux par un tissu ordinairement fort léger. Il en résulte des récits souvent incohérents et presque toujours d'une extraordinaire invraisemblance. Parfois aussi l'ensemble peut ne point manquer d'éclat et de grandeur.

Voici, par exemple, une des formes de la légende du bois de la croix. Adam, chassé du paradis, emporta une branche de l'arbre de la science, qui lui servit de bâton jusqu'à la fin de ses jours. Ce bâton passa de main en main jusqu'aux patriarches, et au temps des guerres, un ange le cacha dans la caverne où il fut

1. *Hist. eccl.*, t. VII, c. 13.

2. H. Demoulin, *Épiménide de Crète*, dans *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége*, fasc. XII, Bruxelles, 1901, p. 95-100, où sont indiquées d'autres versions de la légende du long sommeil.

retrouvé par Jethro pendant qu'il gardait ses troupeaux. Lorsqu'il devint vieux, Jethro fit dire à Moïse de venir prendre le bâton, lequel, à l'arrivée du prophète, s'élança miraculeusement à sa rencontre. Moïse s'en servit pour y suspendre le serpent d'airain. Phinéas le reçut plus tard et l'enfouit dans le désert. Au temps de la naissance du Christ, l'endroit précis fut révélé à saint Joseph, qui retrouva le bâton lors de la fuite en Égypte. Il le passa à son fils Jacob, qui le donna au traître Judas, et c'est par lui qu'il parvint entre les mains des bourreaux du Christ, qui s'en servirent pour faire la croix [1].

On accordera que, réduite à ces termes, la légende du bois de la croix ne témoigne pas d'une grande richesse d'invention, bien que l'idée fondamentale de la mystérieuse continuité des deux Testaments, sur laquelle le dessin est maladroitement brodé, lui donne quelque majesté.

La légende des trente deniers de Juda est du même goût. La monnaie fut frappée par le père d'Abraham. Abraham en acheta un champ pour sa sépulture et celle des siens. Ces espèces arrivèrent plus tard dans les mains des fils de Jacob, à qui elles furent remises par les marchands d'esclaves qui achetèrent Joseph. Les mêmes pièces leur servirent à payer le grain que Joseph leur procura en Égypte. A la mort de Jacob, elles furent données en paie-

1. Fr. Kampers, *Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi*, Köln, 1897, p. 89-90. Cf. W. Meyer, *Die Geschichte der Kreuzholzes vor Christus*, dans *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*, I Cl., t. XVI, 1881.

ment des aromes de sa sépulture, et passèrent ainsi dans le pays de Saba, où elles restèrent jusqu'à ce que la reine de Saba les envoyât, avec d'autres dons, au temple de Salomon. De Jérusalem les deniers entrèrent en Arabie pour revenir à Jérusalem avec les rois mages. La sainte Vierge emporte l'argent en Égypte, mais le perd. La somme est retrouvée par un berger, qui la tient en réserve jusqu'à ce que, frappé de la lèpre, il aille à Jérusalem demander sa guérison au Christ. En reconnaissance, il offre les trente pièces au temple, et elles deviennent, par les mains des prêtres, le salaire de la trahison de Judas. Mais Judas se repent et restitue le prix de son crime aux prêtres, qui en donnent la moitié aux soldats chargés de la garde du tombeau du Christ, et l'autre moitié au potier pour le champ qu'ils destinent à la sépulture des étrangers [1].

Par une suite de combinaisons analogues, on est arrivé à identifier avec la pierre qui servit d'oreiller au patriarche Jacob celle qui supporte le trône des rois d'Angleterre lors de leur couronnement à Westminster [2]. On pourrait multiplier les exemples de ces

1. Voir, par exemple, A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, Torino, 1883, t. II, p. 462-463; L. De Feis, *Le monete del prezzo di Giuda*, dans *Studi Religiosi*, t. II, 1902, p. 412-430, 506-521. — A signaler, en passant, la version de la légende des trente deniers dans Salomon de Basrah, *The Book of the Bee*, ed. E. A. W. Budge, Oxford, 1886, p. 94 et suiv.

2. J.-H. Rivett-Carnac, *La piedra de la coronación en la abadia de Westminster y su conexion legendaria con Santiago de Compostela*, dans *Boletin de la real academia de la Historia*, t. XL, 1902, p. 430-438.

puérils enchaînements de réminiscences historiques aboutissant à former des récits en apparence fort étudiés, qui sont, en réalité, d'une simplicité enfantine.

Les fantaisies de l'imagination populaire ne se sont pas seulement produites autour des noms et des grands faits de l'histoire sacrée. Elle s'est souvent donné libre carrière en racontant l'histoire de certains saints célèbres, que la vue de leurs tombeaux et le culte toujours vivant ne permettaient ni de négliger ni de confondre. Le procédé tout indiqué était de les grouper, d'imaginer entre eux des relations de parenté ou une action commune, de forger une histoire dans laquelle chacun d'eux avait son rôle déterminé, sans même se préoccuper de savoir si le même saint ne jouait point, dans deux groupes, des rôles incompatibles. C'est ainsi qu'avec des noms historiques et un cadre topographique imposé, on a constitué des cycles de légendes purement imaginaires.

L'exemple le plus connu est celui des martyrs de Rome, dont les légendes forment une série de cycles englobant chacun un certain nombre de saints qui n'ont souvent eu rien de commun que le lieu de leur sépulture [1]. Quelques-unes de ces légendes sont intéressantes et, par endroits, poétiques ; d'autres, et c'est la majorité, sont insignifiantes et sans portée. Néanmoins, si on les considère dans leur ensemble, il

1. *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 2-7 et suiv.

s'en dégage un tableau qui n'a point été préparé, mais qui ne laisse pas que d'être imposant; et s'il se fût trouvé un poète pour mettre en œuvre la matière brute de ces récits informes, il en eût fait ressortir l'épopée de la Rome chrétienne depuis la fondation de la mère et maîtresse des Églises par saint Pierre, à travers les luttes sanglantes des persécutions, jusqu'au triomphe sous Silvestre et Constantin. Mais l'homme de génie qui aurait pu nous donner cette œuvre d'art n'a point paru, et le sentiment que nous avons de la grandeur du sujet fait mieux comprendre la pauvreté des légendes qui nous restent et le manque d'inspiration et d'originalité des créations populaires.

§ II.— Prédominance des sens sur l'intelligence. — Localisations et empreintes. — Origine littéraire de quelques-unes d'entre elles. —Légendes iconographiques.—Étymologie populaire. — Merveilleux. — Passions de l'âme populaire. — Énergie de l'expression. — Exagération des sentiments. — Ambitions des Églises particulières. — Moralité de la foule. — Revendications locales.

Le cerveau de la multitude est donc étroit, incapable de porter l'empreinte d'un grand nombre d'idées, même de n'importe quelle idée complexe, incapable aussi de se livrer à des raisonnements subtils ou suivis, tout préparé, au contraire, à recevoir les impressions des sens. Le concept s'efface aisément, l'image est durable; c'est le côté matériel des choses qui attire le peuple, et c'est aux objets sen-

sibles qu'il attache toutes ses pensées et ses sentiments. En cela encore, il ne dépasse pas le niveau intellectuel de l'enfant, qui, lui aussi, indifférent aux abstractions, se porte d'instinct vers tout ce qui brille et impressionne les sens; toutes ses idées et ses souvenirs sont indissolublement liés aux choses matérielles et palpables.

C'est ainsi que les grands hommes vivent bien moins dans la mémoire du peuple que dans les pierres, les rochers, les édifices auxquels il lui plaît de lier leurs noms. Car, d'une part, l'esprit populaire a besoin de précision. Il ne se contente pas de savoir qu'un grand homme a passé par le pays. Il désigne l'endroit exact où il a mis les pieds, l'arbre qui l'a ombragé, la maison où il a séjourné. Ce sera le chêne d'Alexandre, comme celui que l'on montrait au temps de Plutarque, près du Céphise, pour marquer la place où il avait dressé sa tente à la bataille de Chéronée [1]; la maison d'Horace à Venosa, ruine antique que la foule désigne de nos jours encore sous ce nom, bien qu'aucune tradition historique ne la rattache au poète; la maison de Virgile à Brindisi, une masure du XVI[e] siècle [2].

D'autre part, le peuple éprouve le besoin d'expliquer l'origine ou la destination de tout ce qui frappe

1. Plutarque, *Alexandre*, IX, 2.

2. F. Lenormant, *A travers l'Apulie et la Lucanie*, t. I, Paris, 1883, p. 202-203. A Sulmone, de même, on montre encore l'endroit occupé par la maison d'Ovide. A. De Nino, *Ovidio nella tradizione popolare di Sulmona*, Casalbordino, 1886, p. 21.

ses sens et de donner un nom à tout objet qui attire son attention. Comme les enfants, il se contente de la première explication venue qui calme son imagination et satisfait son désir de savoir, sans que la réflexion — ou la critique — vienne jamais lui montrer l'insuffisance ou l'invraisemblance de ce qu'il invente. Et tout naturellement il transporte sur les curiosités naturelles ou sur les monuments les images qui hantent son imagination, et les noms célèbres dont il garde le souvenir. C'est une même cause psychologique qui, dans toutes les parties du monde, a fait attacher des noms célèbres à des roches de forme insolite ou à des cavités naturelles qui attirent les regards.

Sur le terrain religieux, l'instinct populaire s'affirme puissamment sous ce double aspect.

Rien n'est plus intéressant, à ce point de vue, que les relations de pèlerinages à des sanctuaires fameux et, en particulier, les voyages en Terre Sainte. Les plus anciens récits des pieux pèlerins [1] ne portent aucune trace des hésitations et des ignorances de nos plus savants exégètes en matière de topographie, et avec la plus belle assurance ils vous précisent l'endroit où David a composé les psaumes, le rocher frappé par Moïse, la grotte où se cacha Élie, sans compter les lieux évangéliques identifiés jusqu'au dernier, y compris la maison du mauvais riche et l'arbre sur lequel

1. Voir surtout les relations d'Antonin, de Théodose, d'Adamnan, GEYER, *Itinera Hierosolymitana saec. IIII-VIII*, dans *Corpus script. eccl. lat.*, t. XXXIX.

monta Zachée. Pour montrer jusqu'à quel point les sens dominent l'intelligence et étouffent la réflexion chez le peuple, ils prétendent avoir vu « la pierre angulaire » et se font donner des reliques « de lignis trium tabernaculorum », de ces trois tentes que saint Pierre, dans son extase, proposait d'établir sur la montagne de la transfiguration [1].

De même, le nom des saints est souvent mis en rapport avec des monuments ou des points remarquables qui frappent l'imagination de la foule. A Rome, il était tout naturel que la prison Mamertine fût désignée comme le lieu de détention de saint Pierre, que l'on y fût en mesure de montrer l'endroit précis où tomba Simon le Mage : *Silex ubi cecidit Simon Magus* [2]. Il n'est pas étonnant qu'en Irlande on se réclame en tant d'endroits du souvenir de saint Patrice, de celui de saint Janvier à Naples, de saint Martin en Touraine et dans le pays éduen.

C'est également un cas particulier d'un phénomène universel que le peuple reconnaisse dans un creux de rocher l'empreinte des pieds, des mains ou des genoux de saint Pierre, de saint Georges, de saint Martin, de même qu'ailleurs on montre le pied d'Adam, d'Abraham, de Moïse, de Bouddha [3]. Que beaucoup de ces attributions, surtout lorsqu'il s'agit

1. *Angilberti abbatis de ecclesia Centulensi libellus*, *M. G.*, Scr., t. XV, p. 176.

2. L. Duchesne, *Le Forum chrétien*, Rome, 1899, p. 17.

3. S. Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires*, dans *Revue archéologique*, 3e série, t. XXI, p. 224.

de monuments mégalithiques, aient été christianisées, et que la sainte Vierge et les saints aient été substitués aux héros de légendes païennes, cela est fort indifférent ; que saint Corneille, plutôt qu'un autre, en transformant en pierres les soldats du roi Adar, ait crée les alignements de Carnac et d'Erdeven [1] ; que ce soit une fée, plutôt que sainte Frodoberte, qui laissa tomber près de l'étang de Maillard, dans le département de Seine-et-Marne, des pierres devenues inutiles pour une construction [2], la tradition populaire n'en subsiste pas moins toujours identique, toujours accusant le niveau intellectuel d'une âme enfantine.

Il ne faut pas oublier que souvent des localisations très précises ont une origine purement littéraire. A Vérone, où Roméo et Juliette n'ont vécu que dans l'imagination des poètes [3], on indique au voyageur et leur palais et leur tombeau ; les deux châteaux en ruine qui se dressent sur les collines des environs sont devenus ceux des Cappelletti et des Montecchi [4]. Ne montre-t-on pas en Alsace la forge que

1. S. Reinach, l. cit., p. 355.

2. *Ibid.*, p. 354. — Un grand nombre d'empreintes merveilleuses ont été relevées en Italie par divers savants, qui ont publié leurs notes dans l'*Archivio per lo studio delle Tradizioni popolari*, t. XXII, 1903, p. 128, et les années précédentes. Beaucoup de ces empreintes sont attribuées à divers saints populaires.

3. L. Frankel, *Untersuchungen zur Entwickelungsgeschichte des Stoffes von Romeo und Julia*, dans *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte*, N. F., t. III, 1890, p. 171 et suiv., t. IV, p. 48 et suiv.; G. Brognoligo, *La leggenda di Giulietta e Romeo*, dans *Giornale Ligustico*, t. XIX, 1892, p. 423-439.

4. Les Cappelletti et les Montecchi seraient d'ailleurs, dans la

Schiller a « immortalisée » par sa ballade de Fridolin et le château des comtes de Saverne, qui pourtant n'ont jamais existé [1]? On le voit par cet exemple, les traditions de cette espèce ne requièrent pas un bien long espace de temps pour germer et s'épanouir. Le théâtre du vieux conte mis en vers par Schiller, en 1797, n'avait jamais été jusque-là placé en Alsace. Il suffit que cette version devînt populaire pour se matérialiser aussitôt et se localiser d'une façon tout à fait précise.

De ce transfert topographique déterminé par les légendes, il n'y a pas moins d'exemples en hagiographie. A Sofia (Sardica), près de l'église Sainte-Petka (Parasceve), se voit un vieux tronc d'arbre à moitié engagé dans la muraille et portant de nombreuses entailles. Le peuple l'appelle « l'arbre de saint Thérapon » et croit que, près de cet arbre, le saint souffrit le martyre. Le 27 mai, jour de sa fête, on s'y rend en pèlerinage, et on tient à emporter quelques parcelles de l'arbre sacré, auquel on attribue des vertus spéciales. Or, saint Thérapon ne mourut pas à Sardique ; il était originaire de Sardes, et, à ce que raconte sa légende, de la terre imbibée

pensée de Dante, des types, et nullement des personnages historiques. R. Davidsohn, *Die Feindschaft der Montecchi und Cappelletti ein Irrtum*, dans *Deutsche Rundschau*, décembre 1903, p. 419-428. — Le 8 juillet 1905, la maison « historique » dite de Juliette a été achetée par la municipalité de Vérone. Voir le *Times* du 10 juillet 1905.

2. W. Hertz, *Deutsche Sage im Elsass*, Stuttgart, 1872, p. 278 et suiv.

de son sang s'éleva un grand chêne. Ce chêne, toujours vert, lisait-on, se voit encore aujourd'hui et il guérit toutes les maladies [1]. La confusion entre Sardique et Sardes une fois accomplie, on eut vite fait de transporter, avec le nom de la ville, l'arbre miraculeux [2].

Faut-il insister beaucoup pour faire comprendre combien est illusoire le procédé qui consiste à tracer l'itinéraire d'un saint au moyen des jalons plantés par la légende ? Si on l'a parfois essayé, ce n'a point précisément été au grand profit de l'histoire [3].

L'imagination populaire ne s'est pas seulement exercée sur les pierres brutes et les édifices. Les monuments figurés mal compris ont été le point de départ d'une foule de légendes bizarres [4]. Un poète est représenté le pied posé sur un grand livre : c'est le plus savant des hommes, car il sait lire par les pieds [5]. Les deux beaux groupes de Monte-Cavallo

1. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 711.

2. C. Jireček, *Das christiche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer*, dans *Sitzungsberichte der kais. Akademie*, t. CXXXVI, 1897, p. 54-55. On trouvera dans ce travail plusieurs autres exemples du même genre.

3. J.-G. Bulliot et F. Thiollier, *La mission et le culte de saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen*, Autun-Paris, 1892, VI-483 pp. — La vie de sainte Radegonde a été l'objet d'une tentative du même genre. Voir *Analecta Bollandiana*, t. X, p. 59-60.

4. C. Kinkel, *Mosaik zur Kunstgeschichte*, Berlin, 1876, consacre à cette question tout un chapitre : *Sagen aus Kunstwerken entstanden*, p. 161-243.

5. A. De Nino, *Ovidio nella tradizione popolare di Sulmona*, p. 17.

à Rome firent courir, durant le moyen âge, toute une étrange histoire. Ils représentaient, disait-on, deux célèbres philosophes nommés Phidias et Praxitèle, arrivés à Rome sous le règne de Tibère et qui avaient la singulière habitude de marcher en ville tout nus pour inculquer la vanité des choses de ce monde [1].

Que n'a-t-on point inventé pour expliquer les images des saints ? C'est évidemment le peuple qui a créé la naïve légende des céphalophores qu'un type iconographique fort répandu lui suggérait [2] et l'on attribue généralement une pareille origine à la légende de saint Nicolas et des trois enfants [3]. Un symbole pris dans le sens matériel créa tout un petit roman autour d'un trait de la vie de saint Julien [4] et l'on verra plus loin que l'extraordinaire histoire de sainte Livrade ne fait que traduire en langage populaire l'explication des singularités d'une image.

Autre exemple, emprunté à l'hagiographie. Une inscription, actuellement au musée de Marseille, mentionne une certaine Eusébie, abbesse de Saint-Quiricus : *Hic requiescit in pace Eusebia religiosa magna ancella Dei*, etc., sans aucune indication qui puisse faire conclure à l'existence d'un culte rendu à

1. C.-L. Urlichs, *Codex urbis Romae topographicus*, Wirceburgi, 1871, p. 122-123.

2. Ch. De Smedt, *Principes de la critique historique*, p. 188-192.

3. Cahier, *Caractéristiques des saints*, t. I, p. 304.

4. A. Ledru, *Le premier miracle attribué à saint Julien*, dans *La province du Maine*, t. X, 1902, p. 177-185. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 351.

cette vertueuse femme. Mais son corps avait été déposé dans un sarcophage plus ancien, orné de l'image du défunt pour lequel il avait été sculpté. C'était un buste d'homme imberbe, qui par la suite des temps fut endommagé et mutilé. C'en fut assez pour donner naissance à une légende, et l'on raconta que sainte Eusébie, abbesse d'un couvent de Marseille, et ses quarante compagnes se coupèrent le nez pour échapper à la brutalité des Sarrasins. « Quam traditionem confirmat generosae illius heroinae effigies, dimidia facie et naso praeciso supra tumulum posita cum epigraphe, » dit un Bénédictin, cité par M. Le Blant [1].

Plus d'une légende doit son origine à des noms incompris ou à des analogies de son. Aux curieux exemples d'étymologie populaire recueillis par divers savants [2], il y aurait à ajouter un groupe très nombreux de cas spécialement empruntés à l'hagiographie. Il faut nous borner à quelques rapides indications.

Le titre des saints Nérée et Achillée sur la voie Appienne, près des thermes de Caracalla, portait anciennement le nom de *Titulus de Fasciola* [3]. Les

1. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, n. 545.

2. A.-F. Pott, *Etymologische Legenden bei den Alten*, dans *Philologus*, Supplementband, t. II, Heft 3; O. Keller, *Lateinische Volksetymologie*, Leipzig, 1891; O. Weise, *Zur Charakteristik der Volksetymologie*, dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, t. XII, 1880, p. 203-223.

3. Sur le titre de Fasciola, voir De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1875, p. 49-56.

avis sont partagés sur le sens de cette désignation. Pour les uns, Fasciola est le nom de la fondatrice. D'autres n'y reconnaissent qu'une expression topographique d'origine obscure. Les savants peuvent hésiter ; la légende ne connaît point d'hésitation. Le nom de Fasciola est un souvenir de saint Pierre. Comme il passait par là, sortant de prison, le bandage qui entourait sa jambe endolorie, tomba. « Tunc beatissimus Petrus, dit un vieux récit, dum tibiam demolitam haberet de compede ferri, cecidit ei fasciola ante Septisolium in via nova [1]. » Voilà bien la naïveté du peuple qui s'imagine qu'un grand homme ne saurait perdre son mouchoir sans qu'on en marque aussitôt la place et qu'on la retienne pour consacrer le souvenir du fait par un monument.

L'influence d'un son sur l'idée que le peuple se forme de certains saints est assez connue, et l'on sait qu'il se guide parfois par des calembours pour choisir ses patrons. En France, on cite sainte Claire que l'on invoque pour les maladies des yeux parce qu'elle fait *voir clair ;* saint Ouen guérit les sourds parce qu'il fait ouïr; saint Cloud guérit les clous et les furoncles. En certaines parties de l'Allemagne, saint Augustin délivre des maux d'yeux *(Auge),* ailleurs, de la toux (Auestin, *Husten).* On a dressé des listes de ces jeux de mots [2], qui ne sont pas tous des créations populaires et que les savants se sont amusés à multiplier. Il en est un, de date relativement récente, qui a

1. *Acta SS. Processi et Martiniani,* BHL., n. 6947.
2. *Mélusine,* t. IV, p. 505-524; t. V, p. 152.

obtenu un succès étonnant et regrettable : saint Expédit est devenu, grâce à son nom, l'avocat des causes pressantes [1].

Il arrive que, sous l'influence des lois phonétiques, les noms de certains saints deviennent méconnaissables. Il existe près de Rome, sur la voie de Porto, une petite église champêtre dépendante de la basilique de Santa Maria in via lata, connue sous le vocable de Santa Passera. Quelle est cette sainte que l'on cherche en vain dans les calendriers ? Croirait-on que son nom, comme sa chapelle, doit rappeler la translation des reliques des saints Cyr et Jean, les martyrs autrefois honorés à Menouthis, près d'Alexandrie? Saint Cyr, ἀββᾶ Κῦρος, Abbacirus a fini par se transformer en Passera [2]. La métamorphose s'est-elle arrêtée là, ou bien la nouvelle sainte a-t-elle fini par avoir sa légende ? Je l'ignore, mais si cela était arrivé, je n'en serais pas davantage étonné. Le moins qu'on pût faire, c'est de confondre sainte Passera avec sainte Praxède. On n'y a point manqué [3].

1. Plus loin, ch. III, § 2. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, p. 425, t. XXV, p. 90-98.

2. *Abbacyrus, Abbaciro, Abbáciro, Pácero, Pácera, Passera,* telle est la série des métamorphoses relevées par M. Tomassetti dans l'*Archivio storico romano*, t. XXII, p. 465. *Passera* et *Abouquir* sont donc rigoureusement équivalents. — A citer encore *Sancta Fumia* sur la voie Appienne. Cette sainte n'est autre que sainte Euphémie. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1869, p. 80. De même saint *Twosole*, dans lequel on reconnaît difficilement saint Oswald. J. Aubrey, *Remains of Gentilisme and Judaisme*, ed. J. Britten, London, 1881, p. 29.

3. Tomassetti, t. cit., p. 466. — Le dialecte vénitien est très fécond en transformations de noms de saints, qui déroutent

Avons-nous assez montré, chez le peuple, la prédominence des sens sur l'intelligence, cette pesanteur du cerveau incapable de s'élever à l'idée et s'arrêtant à la matière, à l'image, au son ? C'est encore par cette faiblesse d'esprit qu'il faut expliquer l'aveugle attrait de la foule pour le merveilleux ou le surnaturel sensible. La pensée du gouvernement invisible de la Providence ne lui suffit pas ; le travail intérieur de la grâce ne lui présente rien de saisissable, et les communications mystérieuses de l'âme avec Dieu doivent se traduire en résultats palpables pour produire quelque impression sur son esprit. Le surnaturel ne s'impose à lui qu'à condition de se confondre avec le merveilleux. Aussi comme le merveilleux déborde dans la légende populaire ! Les visions, les prophéties et les miracles sont une partie obligée de la vie des saints.

Inutile de parler ici des prodiges accomplis par l'intercession du thaumaturge sur son tombeau ou par l'attouchement de ses reliques ; c'est une classe spéciale de faits qui mérite une étude à part. Mais le récit même des actions du saint est comme imprégné de merveilleux. Il est annoncé dès avant sa naissance et son berceau est entouré des signes visi-

assez les étrangers. Ainsi, à Venise, l'église *San Marcuola* est, en réalité, dédiée aux saints *Ermagora e Fortunato; San Trovaso* est la traduction de *S. Gervasio e Protasio; San Zanipolo* de *S. Giovanni et Paolo; San Stae* de *S. Eustachio; San Zandegolà* de *S. Giovanni decollato; San Stin* de *S. Stefanin; San Boldo* de *S. Ubaldo; San Lio* de *S. Leone*, etc. Voir G. Tassini, *Curiosità Veneziane*, 4ª ediz., Venezia, 1887, p. 428 et suiv.

bles de la bienveillance du ciel. Les anges veillent sur ses pas, la nature lui obéit, les animaux les plus sauvages reconnaissent son pouvoir. Dans les dangers pressants, il peut toujours compter sur l'intervention des puissances célestes. Que dis-je? Dieu semble se prêter en quelque sorte aux caprices de ses amis et multiplier les prodiges sans raison apparente. Le bâton de saint Géry demeure droit sans appui durant la prière du saint [1], et la même chose arrive tandis que saint Junianus s'entretient avec le roi Clotaire [2]. Plusieurs saints suspendent leur manteau à un rayon de soleil, ou ressuscitent des oiseaux déjà mis à la broche. Le bienheureux Marianus Scotus n'a pas besoin de chandelle pour écrire pendant la nuit; ses doigts répandent la lumière nécessaire [3]. A la prière de saint Sebald, un paysan obtient le même privilège jusqu'à ce qu'il ait retrouvé ses bœufs égarés [4]. Un aigle couvre de l'ombre de ses ailes saint Ludwin pour le protéger contre les ardeurs du soleil [5], et le serviteur de saint Landoald lui apporta du feu dans les plis de sa robe [6]. Le miracle de Josué n'est-il pas renouvelé en faveur de saint Ludwin pour lui permettre de faire, le même jour, une ordination à Reims et une autre à Laon [7]?

1. *Acta SS.*, aug., t. II, p. 674.
2. *Acta SS.*, aug., t. III, p. 41.
3. *Acta SS.*, febr., t. II, p. 367.
4. *Acta SS.*, aug., t. III, p. 772.
5. *Acta SS.*, mart., t. I, p. 319. Plus haut, p. 33.
6. *Acta SS.*, mart., t. III, p. 36.
7. *Acta SS.*, sept., t. VIII, p. 171

Sur ce terrain, l'imagination populaire se donnait libre carrière, et l'on ne peut nier que, dans certains milieux surtout, chez des peuples au tempérament poétique, ces naïves et hardies fictions n'atteignent quelquefois une réelle beauté.

Il ne faudrait pourtant point exagérer la fécondité des « trouveurs » hagiographes. Un classement méthodique des thèmes exploités par eux amène à constater que les répétitions du même trait merveilleux sont fréquentes, et que c'est surtout grâce à diverses combinaisons de lieux communs qu'il règne dans certains groupes de légendes hagiographiques un semblant de variété. Ce qu'il faut surtout se garder de croire, c'est qu'au point de vue de l'esthétique même, le niveau des créations merveilleuses de l'hagiographie populaire soit, en général, bien élevé. A côté de quelques trouvailles réellement heureuses et de certains motifs ingénieux et intéressants, que de banalités s'y rencontrent, que d'inventions bizarres et souvent extravagantes! L'imagination, surexcitée par la soif du merveilleux et l'ardeur de surpasser les récits extraordinaires par d'autres plus extraordinaires encore, n'a que trop souvent excédé la mesure dans un domaine où des horizons illimités s'ouvrent aux facultés créatrices.

Le miracle si fréquent de l'arrivée des reliques sur un navire abandonné[1] finit par paraître vulgaire. On imagina de faire flotter sur l'eau un lourd sarcophage. C'est dans son cercueil de pierre que

1. Plus haut, p. 35.

saint Mamas aborda dans l'île de Chypre [1], comme saint Julien à Rimini [2] et saint Liberius à Ancône [3]. Faire tressaillir l'enfant dans le sein de sa mère comme saint Jean-Baptiste, c'était trop peu pour faire valoir la grandeur d'un saint. Saint Fursy parle avant sa naissance [4], de même saint Isaac, qui fait entendre sa voix jusqu'à trois fois dans la même journée [5]. Le prodige dépasse à peine celui de saint Rumwold, un enfant qui ne vécut que trois jours, et prononça de façon à être compris de tout le monde non seulement sa profession de foi, mais un long sermon qu'il adressa à sa parenté avant d'expirer [6].

Dans les *Acta Petri,* il n'est pas seulement question d'un enfant de sept mois, qui adresse « d'une voix virile » de violents reproches à Simon le magicien [7], on y voit un grand chien s'entretenir avec saint Pierre, qui le charge d'un message auprès de

1. Stefano Lusignano, *Raccolta di cinque discorsi intitolati corone* Padova, 1577, cor. IV, p. 52.

2. *Acta SS.*, iun., t. IV, p. 139.

3. *Acta SS.*, mai, t. VI, p. 729.

4. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 45.

5. *Acta SS.*, iun., t. I, p. 325. Le motif de « l'enfant qui parle avant d'être né » n'a pas seulement été utilisé par les hagiographes. Voir *Mélusine*, t. IV, p. 228, 272-277, 297, 323, 405, 447; t. V, p. 36, 257; t. VI, p. 91; t. VII, p. 70, 141.

6. *Acta SS.*, nov., t. I, p. 605.

7. R.-A. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I, Lipsiae, 1891, p. 61-62. Dans Commodien, *Carmen apolog.*, v., 630, l'enfant n'a que cinq mois. Cf. C. Schmidt, *Die alten Petrusakten*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIV, 1903, p. 106-107.

Simon [1]. Commodien a, de même, gardé le souvenir d'un lion prenant miraculeusement la parole pour appuyer la prédication de saint Paul [2]. Ce sont, si l'on veut, des réminiscences de l'âne de Balaam, à moins que le trait n'ait été inspiré par la lecture des fabulistes.

Ces excès nous amènent à parler des passions de l'âme populaire, vives, non contenues et imprimant à tout ce qu'elles touchent ce cachet d'exagération et parfois de violence dont tant de légendes ont gardé la trace. La multitude n'éprouve que des émotions fortes et ne connaît point les sentiments modérés. Les nuances ne sont pas faites pour elle, et de même qu'elle est incapable de les percevoir, elle est inapte à les exprimer. Mais elle possède des moyens énergiques pour marquer ses impressions et énoncer ses idées.

Voici un petit trait entre mille, à propos de saint Catalde. Sa sainteté se manifestait par des faits extraordinaires qui paraissaient miraculeux; une enquête ecclésiastique fut instituée pour se prononcer sur leur nature. Ceci est trop simple à dire. La légende raconte que le pape suivi de tous les cardinaux se rendit en procession à la maison de Catalde, et la visita de fond en comble [3]. Le procédé rappelle celui des peintres dont tout l'art est dans la vivacité de l'expression.

1. Lipsius, t. cit., p. 56-60.
2. *Carmen apolog.*, v. 57-58. Cf. Schmidt, t. cit., p. 108-109.
3. A. De Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, t. IV, Firenze, 1887, p. 195.

Faut-il dire que les admirations, parfois peu justifiées, de la foule, sont toujours sans mesure? A ses préférés, elle prête toutes les grandes qualités; elle ne saurait tolérer que d'autres leur paraissent supérieurs. Citons ici, quoiqu'elle ne se rattache point à l'histoire des saints, une légende particulièrement instructive à cet égard, celle de Saladin. L'admiration et la sympathie que ses qualités personnelles et surtout sa modération et son humanité surent inspirer aux vaincus, firent naître une fable des plus invraisemblables, mais qui accentue singulièrement les sentiments favorables que l'on éprouvait pour lui. On ne trouva rien de mieux que de rattacher le prince musulman à une famille française, de faire de lui un chevalier et presque un chrétien [1]. Lorsque l'imagination de la foule fut frappée par les grandes expéditions en Terre Sainte, il lui parut impossible qu'un guerrier comme Charlemagne n'y eût point pris part; la croisade devint un des épisodes de l'histoire de Charlemagne.

Comment s'étonner alors que tous les saints soient ornés de toutes les vertus et que, à une époque où une naissance illustre relevait singulièrement le mérite, on ne manquât point de les anoblir? Mais plus encore que la noblesse du sang, on prisait l'honneur d'avoir vécu dans l'entourage du Sauveur. On ne se fit point faute d'identifier les anciens patrons des églises avec certains personnages désignés dans

1. G. Paris, *La légende de Saladin*, dans *Journal des Savants* 1893, p. 284-299, 354-365, 428-438, 486-498.

l'Évangile ou que l'on supposait avoir joué un rôle dans quelque scène de la vie du Christ. Saint Ignace d'Antioche devint l'enfant que le Seigneur montra au peuple en lui recommandant l'humilité et la simplicité de l'enfance [1]; saint Syrus de Pavie est l'enfant aux cinq pains [2]; saint Martial tenait la serviette au lavement des pieds [3], et saint Ursin faisait la lecture à la dernière Cène [4].

Les légendes qui faisaient remonter au Christ ou à saint Pierre la mission des premiers évêques des grands diocèses n'étaient pas seulement inspirées, on le conçoit, par l'amour désintéressé du saint. La passion des nobles origines qui rattacha aux héros de l'Iliade les Romains d'abord, les Francs ensuite, trouva ce nouveau moyen de se satisfaire, et, le branle une fois donné, les églises à l'envi prétendirent à l'honneur d'être de fondation apostolique.

En Orient, ces revendications paraissent avoir eu pour point de départ une supercherie littéraire [5]. Le faussaire qui se para du nom de Dorothée de Tyr dressa la liste des noms de tous les personnages du Nouveau Testament et attribua à chacun d'eux un

1. *Acta SS.*, febr., t. I, p. 18.

2. Prelini, *San Siro primo vescovo di Pavia*, t. I, Pavia, 1880, p. 312.

3. *Vita S. Martialis a. Pseudo-Aureliano, n.* 2; Bourret, *Documents sur les origines chrétiennes du Rouergue*, Rodez, 1887-1902, p. 13.

4. *Vita S. Ursini*, Labbe, *Nov. bibl. ms.*, t. II, p. 456.

5. L. Duchesne, *Les anciens recueils de légendes apostoliques* dans *Compte rendu du troisième Congrès scientifique international des catholiques*, Bruxelles, t. V, 1894, p. 67 et suiv.

siège épiscopal. Il procéda avec assez de hâte pour y englober quelques noms qui manifestement n'avaient jamais été portés par un évêque, comme celui de César, qu'il emprunta à ce texte de saint Paul : *Salutant te qui de Caesaris domo sunt* (*Phil.*, II, 22), sans prendre garde que ce César n'était autre que Néron.

Les prétentions à l'apostolicité, dans les églises d'Occident, en particulier dans celles de France [1], ne naquirent point avec un pareil ensemble, et ce n'est point le lieu ici de rechercher quelle fut, dans l'élaboration de ces célèbres légendes, la part de l'élément populaire à côté des fictions des lettrés. Ce qu'il importe de dire, c'est que les inventeurs de ces histoires ambitieuses étaient toujours sûrs de trouver la foule complice de toute entreprise tendant à flatter les passions locales [2].

Car il ne faut pas s'attendre à trouver dans la multitude, pas plus qu'une intelligence élevée, une haute moralité. Elle n'a, en effet, aucune conscience de la responsabilité qui ferait hésiter l'individu devant un procédé malhonnête ou peu correct. Elle n'a point de scrupules, et chacun de ceux qui la com-

1. Houtin, *La controverse de l'apostolicité de l'Église de France*, 3e édit., Paris, 1903. Ailleurs encore, on s'est complu à forger des légendes semblables, si flatteuses pour l'amour-propre national. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XII, p. 458, 462 ; t. XVIII, p. 402.

2. Un titre d'honneur que les Grecs ne pouvaient refuser à aucun des saints évêques à peu près contemporains du concile de Nicée était d'avoir siégé parmi les « trois cent dix-huit pères ». Il ne faut donc point s'empresser d'ajouter foi aux biographes qui ornent de ce trait la vie de leur héros. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, p. 54.

posent comptant sur son voisin pour examiner la légitimité des titres que l'on produit en sa faveur, rien n'est plus facile que de faire vibrer en elle la fibre du patriotisme, de la vanité ou de l'intérêt. Il importe donc assez peu de savoir si les fantaisies tendancielles des « apostoliques » et d'autres inventions du même genre sont d'origine littéraire ou si, créées par la foule, elles ont été mises en œuvre par des hagiographes qui se sont contentés de les coordonner et de les revêtir d'un peu de style. Elles appartiennent à la catégorie des produits de formation légendaire, et ne sont que le développement normal des idées et des aspirations populaires en matière d'origines ecclésiastiques.

Ainsi libres d'entraves, les visées ambitieuses de la multitude ne connaissent plus de limites, et ses audaces ne reculent devant aucun obstacle. Ni le temps, ni les distances ne l'empêcheront de revendiquer, comme lui ayant appartenu à titre spécial, les saints qu'elle honore et dont la gloire doit rejaillir sur elle.

Tout le monde connaît la légende de la grande sainte Catherine. Par sa naissance et par son martyre, les biographes l'ont rattachée à la ville d'Alexandrie. Cela n'a pas empêché les Cypriotes d'accaparer, par des artifices aussi naïfs que peu avouables, une sainte dont le culte, comme aussi la légende, fut des plus populaires dans l'église grecque comme dans l'église latine.

Or, Étienne de Lusignan prétend avoir lu à Fama-

gouste le texte grec d'une histoire de sainte Catherine, où l'on apprend d'abord que le fameux Costos, père de la sainte, n'était point roi d'Égypte, mais bien de Chypre, et, pour preuve, il a laissé son nom à la ville de Salamine, appelée désormais Constantia. Dans des circonstances difficiles, Dioclétien fit venir Costos à Alexandrie et lui confia le gouvernement de l'Égypte. C'est alors que naquit Catherine. On sait avec quel soin elle fut élevée et comme elle devint habile dans tous les arts libéraux. Après la mort de son père, elle retourna dans l'île de Chypre, où son oncle, apprenant qu'elle était chrétienne, la mit en prison à Salamine, — une prison que l'on montrait encore du temps de Lusignan, — puis la renvoya en Égypte, où l'empereur Maxence, désespérant de la convaincre, la fit mettre à mort. Elle subit le martyre à Alexandrie, ce qui fit dire, ajoute le chroniqueur, qu'elle était originaire de cette ville [1].

Les Sept Dormants d'Éphèse semblaient être suffisamment protégés contre toute entreprise de ce genre par leur célébrité même et les détails merveilleux de leur légende. Pourtant, aux environs de Paphos, on montrait la grotte où ils dormirent leur sommeil de trois cents ans. Étienne de Lusignan [2]

1. Le texte de Lusignan est cité dans J. Hackett, *A history of the orthodox Church of Cyprus*, London, 1901, p. 395.

2. « Nella città di Paffo è una spelonca : la qual dicono esser delli sette dormienti. Pero, noi ritroviamo nelli leggendarii, che li sette dormienti erano in Epheso, niente di meno essi cittadini di Paffo dicono ab antiquo esser chiamata quella spelonca di santi sette dormienti : et possono esser altri di quelli di Effeso. » Cité dans Hackett, t. cit., p. 456.

s'en étonne un peu. Mais il cherche à se persuader que ce pourrait être un autre groupe que celui d'Éphèse [1].

Saint Savinus est un martyr dont le culte est attesté au VI[e] siècle [2] à Spolète, où il avait une basilique [3]. Les habitants de Spolète, naturellement, le regardent comme leur compatriote, mais aussi ceux de Fermo, qui possèdent de ses reliques, et ceux de Monselice. A Monte San Savino, on a fait de lui un évêque de Chiusi, la ville voisine. Quant au peuple de Faenza, il a imaginé un séjour du saint sur son territoire, et, après son martyre à Spolète, une translation de ses reliques. Plus tard, ils ont cherché à le faire passer pour leur premier évêque [4].

Les liens que le peuple établit entre lui et son saint préféré ne sont pas toujours également intimes. On se contente souvent de l'honneur de l'avoir reçu vivant ou mort dans les murs de la cité ; et il suffit alors d'imaginer un voyage qui ne modifie en rien les grandes lignes de son histoire. C'est par ce simple artifice que saint Nicéphore, le célèbre martyr [5], est

1. Sur la localisation de la légende en Orient, voir J. DE GOEJE, *De legende der Zevenslapers van Efeze*, Amsterdam, 1900, 25 pages. Il est question des divers groupes auxquels on a donné le nom de Sept Dormants dans les *Acta SS.*, iul., t. VI, p. 375-76.

2. GREGORII I, *Reg.*, IX, 59. *M. G.* Epist. t. II, 3, p. 82.

3. PAUL DIACRE, *Hist. Langobard.*, l. IV. M. G., Scr. rer. Langob., p. 121.

4. F. LANZONI, *La passio S. Sabini o Savini*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XVII, 1903, p. 1-26.

5. *Bibliotheca hagiographica latina*, n. 6085.

devenu un saint local en Istrie [1], et que saint Maurus a pu être revendiqué par tant de villes : Rome, Fondi, Fleury, Lavello, Gallipoli, sans compter Parenzo [2].

Nous venons de voir à l'œuvre cet auteur anonyme qui crée la légende. Comme lui-même ne tient pas la plume, nous avons été obligé, ordinairement, de recourir à l'hagiographe qui enregistre ses récits et ses trouvailles. Mais nous ne l'avons consulté que là où il est l'écho de la voix populaire. Dans ce qui suit, nous nous attacherons surtout à démêler ce qui lui appartient spécialement et à faire connaître les procédés propres du métier.

1. *Bibliotheca hagiographica latina*, n. 6086.
2. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, p. 370-380.

CHAPITRE TROISIÈME

LE TRAVAIL DES HAGIOGRAPHES

§ I. — Ce que nous entendons par « hagiographes ». — Genres littéraires. — Moralités — Idée que les anciens se faisaient de l'histoire. — Conception spéciale des hagiographes du moyen âge.

Le résultat de l'élaboration inconsciente des récits relatifs aux saints par le cerveau populaire aboutit, nous l'avons constaté, à affaiblir le témoignage de l'histoire, à l'obscurcir, souvent à le supprimer presque totalement. Les hagiographes ont-ils été des gardiens plus fidèles de la tradition historique ?

Rappelons, tout d'abord, que nous n'entendons point désigner ici, sous le nom d'hagiographes, la classe entière des lettrés qui se sont exercés sur la vie des saints. Il en est parmi eux qui ont rapporté simplement ce qu'ils ont vu de leurs yeux et touché de leurs mains. Leurs récits ne sont pas à un moindre degré des mémoires authentiques que des œuvres d'édification. Ces témoins sincères, connus de tous et que l'on s'accorde à regarder comme les sources

les plus pures de l'hagiographie, seront exclus de cette étude.

Il n'y a pas lieu non plus de nous occuper de la catégorie de ces écrivains, maîtres de leur plume et bien informés, qui ont entendu faire œuvre d'historien, comme Sulpice Sévère, Hilaire de Poitiers, Fortunat, Ennodius, Eugippius. Ce sont les derniers représentants de l'antiquité classique, et leur œuvre, où circulent l'art et la vie, ne doit pas être confondue avec les productions artificielles des époques postérieures qui ont parfois la prétention de s'en inspirer. Nous en dirons autant des biographes consciencieux qui, à diverses époques du moyen âge, ont réussi à se rapprocher de ces modèles, et dont l'œuvre n'est point contestée. Il faut réserver toute notre attention pour ces écrits d'un caractère factice et conventionnel, faits à distance des événements et sans attaches palpables avec la réalité.

Si nous retranchons, par la pensée, des passionnaires ou des lectionnaires en Occident, des ménologes en pays grec, les pièces que tous s'accordent à regarder comme des documents historiques, il restera un fonds assez considérable de passions de martyrs ou de vies de saints d'une qualité inférieure dont les unes sont unanimement rejetées par la critique, les autres mises en suspicion. Les auteurs — anonymes la plupart du temps — de ce résidu sont les hagiographes dont nous essaierons surtout d'étudier les procédés. Les actes des martyrs, composés longtemps après la persécution, — j'insiste sur ce point —

forment la majeure partie de leur bagage littéraire. C'est donc de cette catégorie de pièces que nous nous occuperons presque exclusivement. Il sera facile d'étendre à d'autres sujets ce que nous aurons à dire de celles-là.

Il n'y a pas lieu de faire une distinction entre les Grecs et les Latins. Si, au point de vue purement littéraire, les premiers l'emportent ordinairement sur les seconds, le sens historique est sensiblement le même de part et d'autre, et ils ne doivent former qu'un seul et même groupe.

La première question qu'il convient de poser à un auteur dont on veut apprécier l'œuvre, c'est de savoir à quel genre littéraire il a voulu la rattacher ; car il serait injuste de condamner, au nom de l'histoire, celui qui n'a entendu écrire qu'un récit d'imagination. Certaines pièces hagiographiques ont évidemment ce caractère ; ce sont des paraboles ou des nouvelles destinées à rendre sensible une vérité de l'ordre religieux ou un principe de morale. L'auteur ne raconte que pour mieux enseigner, et il n'a jamais eu la prétention de relater des faits réels. Les anciens conteurs faisaient mouvoir sur la scène des rois et des princes ; le moraliste chrétien était tout naturellement amené à appuyer ses préceptes de l'autorité d'un martyr ou d'un ascète. Et lors même qu'il n'était point question d'inculquer quelque vérité, mais simplement de plaire au lecteur par un récit attachant, le cadre d'une vie de saint pouvait, à une époque où la Vie des Saints était la lecture

favorite des fidèles, présenter un élément d'intérêt qui n'était pas à dédaigner.

Plus d'une grave leçon a été donnée au peuple sous la forme d'un conte hagiographique. La célèbre *Passio S. Nicefori*[1] n'a pas d'autre portée, de même l'histoire de Théodule le Stylite[2], de saint Martinien[3], de Boniface de Tarse[4] et celle de Cyprien d'Antioche, dont on reconnaît le thème dans la légende de Faust[5]. Qu'est-ce autre chose qu'un petit roman religieux, ce récit si souvent répété des aventures d'une pieuse femme se cachant dans un monastère sous un nom et sous l'habit d'homme, accusée d'une faute et reconnue innocente après sa mort? L'héroïne s'appelle tour à tour Marine, Pélagie, Eugénie, Euphrosyne, Théodora, Marguerite, Apollinaria[6]. C'est, comme on le voit, un des motifs préférés des pieux nouvellistes. Souvent ils ne se sont pas mis en frais d'invention, et une simple adaptation leur a paru suffire. L'histoire d'Œdipe, avec toute sa sombre horreur, n'a pas été seulement appliquée à saint Grégoire[7]. Mise sur le compte d'un

1. *Acta SS.*, febr., t. II, p. 894-895.
2. *Acta SS.*, mai, t. VI, p. 756-765. Voir *Les Stylites*, dans *Compte rendu du troisième Congrès scientifique des catholiques*, Bruxelles, t. V, 1894, p. 204.
3. *Acta SS.*, febr., t. II, p. 666; P. Rabbow, *Die Legende des Martinian*, dans *Wiener Studien*, 1895, p. 253-293.
4. Ruinart, *Act. mart. sincera*, p. 289-291.
5. Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage.* Erlangen, 1882, 8°, 153 p.
6. Voir plus loin, chap. vii. Cf. *Acta SS.*, ian., t. I, p. 258.
7. *Bibliotheca hagiographica latina*, n. 3649-3651.

saint Albanus [1], personnage imaginaire, de saint Julien l'hospitalier [2], d'un saint Ursius [3] et d'autres, elle a été beaucoup lue au moyen âge sous forme de vie de saint [4]. Et qui ne sait que la vie des saints Barlaam et Joasaph n'est autre chose qu'une adaptation de la légende de Bouddha [5] ? Dans l'esprit du moine Jean, à qui nous la devons sous sa forme chrétienne, elle n'était pas autre chose qu'un récit agréable et piquant servant de véhicule à un enseignement moral et religieux.

Mais les fictions de cette espèce ne sont pas sans quelque danger. Aussi longtemps que l'on continue à les lire dans l'esprit qui les a inspirées, elles atteignent leur but. Mais un moment arrive, et il ne se fait peut-être pas beaucoup attendre, où l'on ne se souvient plus de leur première destination. La détermination du genre n'est pas toujours aisée, et l'on

1. *Catalogus codd. mss. hagiogr. lat. bibl. Regiae Bruxellensis*, t. II, p. 444-456. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XIV, p. 124.

2. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 974.

3. *Acta SS.*, mai, t. I, p. 926-927.

4. On sait que cette légende a été appliquée aussi à Judas Iscariote. On peut la lire dans *La Légende dorée*, chap. XLV, *De S. Mathia apostolo*. Voir Creizenach, *Judas Ischarioth in Legende und Sage des M.-A.*, 1875; V. Istrin, *Die griechische Version der Judas-Legende*, dans *Archiv für slavische Philologie*, t. XX, 1898, p. 605-619.

5. E. Cosquin, *La légende des saints Barlaam et Josaphat, son origine*, dans *Revue des Questions historiques*, octobre 1880; Kuhn, *Barlaam und Ioasaph*, dans *Abhandlungen der k. bayer. Academie*, I. Cl., t. XX, 1893, p. 1-88. G. Paris, *Poèmes et légendes du moyen âge*, p. 181-215. Sur le culte des deux saints, voir *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 131.

peut s'attendre à ce que nos arrière-neveux se trouvent bien embarrassés en présence de certains romans contemporains d'un réalisme élevé et saisissant. Nos ancêtres, en pareil cas, n'éprouvaient aucune hésitation. A leurs yeux, ces beaux récits qui les ravissaient étaient de l'histoire, et les héros qui en étaient le sujet, de véritables saints à l'égal de ceux qui jouissent d'un culte traditionnel.

Il arriva aussi — moins souvent néanmoins qu'on ne serait porté à le croire — que, les circonstances aidant, ces saints nouveaux sortirent du domaine littéraire qui les avait créés et devinrent l'objet d'un culte public. Il faut regretter le fait partout où on le constate. Mais n'est-il pas la conséquence d'une évolution toute naturelle et ne doit-il pas se produire partout où les textes hagiographiques sont acceptés sans discernement ? Et il serait bien injuste, dans ces occasions, de s'en prendre à l'hagiographe ; il aurait le droit de nous retourner le reproche. Demandez-lui d'abord ce qu'il a voulu faire, et ne le jugez que sur ses intentions.

Mais à cette question l'hagiographe vous répondra, la plupart du temps, qu'il a voulu faire de l'histoire. Aussi importe-t-il de savoir quelle idée il s'était formée du genre et comment il entendait les devoirs de l'historien. Il est à peine nécessaire de dire qu'il n'avait pas là-dessus les mêmes idées que nous.

Lorsqu'on essaie de se rendre compte de la manière dont les anciens eux-mêmes comprenaient l'his-

toire, la naïve conception qu'en avaient les lettrés du moyen âge nous cause beaucoup moins d'étonnement. Sauf de rares exceptions, Polybe, par exemple, qui n'était d'ailleurs pas goûté du public, l'antiquité classique mettait peu de différence entre l'histoire et la rhétorique. Cicéron appelle l'histoire *opus oratorium maxime* et caractérise le genre de cette étrange façon : *in qua et narratur ornate et regio saepe aut pugna describitur, interponuntur etiam contiones et hortationes* [1]. L'historien tient, en quelque sorte, le milieu entre le rhéteur et le poète, et, de l'avis de Quintilien, il se rapproche plutôt du second : *est enim* (historia) *proxima poetis et quodammodo carmen solutum* [2]. Et lorsqu'on se rappelle combien les rhéteurs avaient la conscience large en matière de véracité, encouragés qu'ils étaient par ce principe de Cicéron : *Concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius* [3], on mesure aisément la distance qui nous sépare de l'antiquité dans la manière d'envisager la tâche et les devoirs de l'historien [4]. Ce qui est pour nous l'accessoire est mis par les anciens au premier rang. Leurs historiens ont, avant tout, le souci de l'effet littéraire ; la vérité des faits les préoccupe un peu moins, l'exactitude à peine, et de la critique ils n'ont, le plus souvent, pas même l'idée. Il s'agit principalement de plaire au

1. *De leg.*, I, 2, 5 ; *Or.*, 66.
2. *Inst.*, X, 1, 31.
3. *Brut.*, 42.
4. Voir sur tout ceci E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. I, Leipzig, 1898, p. 81 et suiv.

lecteur par l'intérêt de la narration, la beauté des descriptions et l'éclat du style.

On pense bien que le moyen âge, qui fut, dans une certaine mesure, l'héritier des traditions littéraires de l'antiquité, n'ouvrit point, dans le domaine historique, des voies nouvelles. Surtout ce n'est point du côté de la critique qu'il s'orienta. Lorsque l'historien ne voulut point se renfermer dans le rôle d'annaliste ou de témoin, il se fit compilateur ; compilateur sans discernement, beaucoup plus préoccupé des goûts de son public que de la recherche pénible de la vérité. Les anciens, qui auraient pu être ses modèles, ne connaissaient pas plus que lui ces méthodes compliquées par lesquelles nous essayons de démêler le vrai du faux et de reconstituer la physionomie d'un personnage ou d'une époque. Et puis, à l'esprit simple de ces clercs à demi barbares manquait la première qualité requise pour exercer la critique à quelque degré que ce soit. Ils n'étaient point défiants et ne soupçonnaient pas qu'un témoignage écrit pût être menteur, qu'un récit vraisemblable pût n'être point véridique. C'était la confusion perpétuelle entre l'histoire et la légende. L'histoire, au moyen âge, c'est ce qui se raconte, c'est ce qui se lit dans les livres.

Cette conception élémentaire de l'histoire se retrouve, cela va sans dire, chez les hagiographes. Leur œuvre en rend témoignage non moins que leurs déclarations. Rien de plus commun, dans les préfa-

ces des vies de saints, que les excuses pour l'imperfection de la forme et la préoccupation du beau style. L'auteur se lamente souvent de son incapacité et affecte la crainte d'ennuyer son lecteur. Mais, visiblement, il ignore les problèmes délicats qui se posent constamment devant l'historien et, sauf de rares exceptions, il n'a, pour faire valoir la qualité de ses récits, que ces banales protestations de sincérité qui laissent le lecteur indifférent quand elles n'éveillent point sa défiance.

Parmi les nombreux hagiographes que nous pourrions interroger sur la manière dont on comprenait, à leur époque, les devoirs du métier, en voici un — l'auteur de la passion de sainte Fortunata — qui, dès les premières lignes, constate le discrédit dans lequel ses prédécesseurs et ses émules ont laissé tomber le genre qu'il entreprend de cultiver. « Sanctorum martyrum passiones idcirco minoris habentur auctoritatis, quia scilicet in quibusdam illarum falsa inveniuntur mixta cum veris [1]. » Le début n'est point banal et on se demande avec une certaine curiosité comment notre auteur entend concilier l'autorité voulue à la nouvelle passion qu'on l'a chargé d'écrire. Il se hâte de nous livrer son secret. « Passionem sanctissimae virginis Fortunatae hac ratione stilo propriae locutionis expressi, superflua scilicet resecans, necessaria quaeque subrogans, vitiata emendans, inordinata corrigens atque incomposita componens... »

1. *Prologus ad Passionem S. Fortunatae v. et m.* Mai, *Spicilegium Romanum*, t. IV, p. 289.

Voilà ce qu'un homme qui s'aperçoit bien que tout n'est pas pour le mieux dans le monde de l'hagiographie a trouvé de plus efficace contre les abus qu'il signale : quelques procédés de rédaction et de style. L'idée d'entreprendre des recherches nouvelles, d'étudier les documents, de comparer et de peser les témoignages ne lui vient même pas.

Les exigences du public n'allaient, du reste, nullement au delà. Lorsque le moine Thierry vint à Rome, les chanoines de Saint-Pierre le supplièrent de vouloir s'occuper de la vie de saint Martin pape, dont ils avaient un récit « in tantum rusticano stilo praevaricata atque falsata, quae doctas aures terrerent potius quam mulcerent » [1]. C'est la plainte classique de tous ceux qui engagent un écrivain à refaire une biographie ou une passion de martyr. Ils se déclarent choqués de la rudesse du style. Tout le reste leur est parfaitement indifférent.

L'hagiographe s'inspire donc des idées courantes sur l'histoire. Mais il écrit l'histoire dans un but spécial et bien défini, qui n'est point sans influence sur le caractère de son œuvre. Car il ne raconte pas seulement pour intéresser, mais avant tout pour édifier. Un genre nouveau se crée, qui tient de la biographie, du panégyrique et de la leçon de morale.

Les écueils qui en sont inséparables sont trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister. De par

1. *Theodorici monachi praefatio in vitam S. Martini papae*, Mai, t. cit., p. 294.

son objet, le panégyriste n'est point tenu à tracer des portraits dont les moindres détails soient conformes à la réalité. L'on sait d'avance qu'il ne peint que des images idéales, et il lui est permis de ne pas mettre en lumière certains aspects par où son héros se présente moins avantageusement. De même, l'éloge d'un saint ne comporte le blâme à aucun degré ; et comme les saints eux-mêmes sont sujets aux misères de l'humanité, la tâche de l'hagiographe qui ne veut sacrifier qu'à la vérité n'est pas sans présenter des côtés fort délicats.

Sa fidélité, en cette matière, dépendra beaucoup de son état d'esprit. Si, tout en cherchant à remplir sa mission d'édification, il se persuade, par exemple, que les fautes du saint, commises avant et même après sa conversion, bien loin d'obscurcir sa gloire ne font que rehausser le triomphe de la grâce divine, il ne laissera point dans l'ombre le côté humain de son héros et se gardera de le placer à ces hauteurs inaccessibles qui découragent l'imitation. Mais il est une école d'hagiographes qui volontiers retrancherait de l'évangile le reniement de saint Pierre pour ne pas ternir l'auréole du prince des apôtres. Ceux-là se plient, plus que nous ne voudrions, à la dure loi du genre. Mais avant de les traiter d'historiens infidèles, il faudrait se demander si le nom d'histoire, entendu à la façon des modernes, s'applique au genre qu'ils ont cultivé.

Il ne faut pas oublier de tenir compte d'une autre circonstance qui fait mieux saisir la situation de

l'hagiographe du moyen âge. Il connaît deux sortes de livres : les uns que l'on est obligé de croire — c'est l'Écriture sainte dans toutes ses parties ; les autres auxquels il est permis de ne pas ajouter foi. Il a parfaitement conscience que ses propres écrits appartiennent à cette dernière catégorie et que le public en est très persuadé. Les uns contiennent pour lui la vérité absolue ; les autres s'en écartent parfois, et cette persuasion le met naturellement bien à l'aise vis-à-vis de la vérité historique. De là cette indignation de commande, si fréquente chez les hagiographes, contre ceux qui n'ajoutent pas foi à leurs récits. Elle trahit l'homme qui n'a pas la conscience bien nette.

§ II. — Les sources. — Pseudépigraphes. — Tradition écrite. — Tradition orale. — Tradition figurée. — Débris du passé. — Choix des sources. — Interprétation des sources. — Inscriptions. — Usage des diverses catégories de documents.

Nous venons de voir comment nos pieux écrivains, tout en prétendant faire le métier d'historien, comprenaient généralement leur rôle. Il nous reste à examiner comment ils l'ont exercé, et quels éléments historiques nous pouvons chercher dans leur œuvre. Il s'agit, comme toujours, de résoudre dans chaque cas particulier cette double question : De quelles sources disposaient-ils, et quel usage en ont-ils fait ?

En général, ils ne se soucient pas de nous appren-

dre eux-mêmes où ils ont puisé leurs renseignements; ils semblent même parfois mettre une certaine coquetterie, que l'on constate aussi chez les anciens, à nous en cacher la provenance. Ils ne se gênent même pas parfois pour se donner comme témoins oculaires de faits qu'ils ont tirés d'un document écrit [1] ou qu'ils ont inventés. Car, si des narrateurs dignes de foi [2] ont pu employer à propos la phrase canonique (I. Ioh. I, 1) : *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus*, etc., il s'est trouvé des imposteurs pour en abuser [3]. On en a vu, de même, s'approprier la formule familière à Eusèbe, lorsqu'il parle de la persécution de Dioclétien en Palestine, ὁ καθ' ἡμᾶς διωγμός [4], et se faire ainsi passer pour des contemporains [5]. Surtout se défier de nos auteurs lorsqu'ils prétendent avoir trouvé des tablettes [6].

Il faut croire, tant les exemples en sont nombreux, que les hagiographes se croyaient permis la fiction littéraire qui consistait à parler au nom d'un disciple du saint, pour donner plus de poids à leurs narra-

1. Exemple d'un auteur de l'époque carolingienne, qui, remaniant la Vie de saint Jean de Réomé († vers 544) par Jonas, écrit cette phrase : *Et ne quis hoc fabulosum putet esse quod dicimus, referente viro venerabili Agrippino diacono, ipsius Agrestii filio, cognovimus.* Voir dans *M. G.* Scr. rer. Merov, t. III, p. 504.

2. *Passio Perpetuae*, I, 5.

3. *Passio S. Andreae*, n. 1. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. II, 1, p. 1; Cf. *Acta Barnabae*, n. 1, *ibid.* t. II, 2, p. 292.

4. *De martyribus Palaestinae*, 3, 6, 8. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 122, 127.

5. *Passio S. Sebastianae*, n. 1. *Act. SS.*, iun., t. VI, p. 60.

6. Le procédé était déjà familier aux romanciers de l'antiquité. E. Rohde, *Der griechische Roman*, p. 271.

tions. On connaît Eurippus, le prétendu disciple de saint Jean Baptiste[1]; Pasicrate, le serviteur de saint Georges[2]; Augarus, le secrétaire de saint Théodore[3]; Athanase, le sténographe de sainte Catherine[4]; Nil, le compagnon de saint Théodote[5]; Théotime, celui de sainte Marguerite[6]; Evagrius, le disciple de saint Pancrace de Tauromenium[7]; Florentius, le serviteur des saints Cassiodore, Senator et Dominata[8]; Gordien, le serviteur de saint Placide[9]; Énoch, le témoin des actions de saint Ange[10]. Cette liste pourrait être considérablement allongée.

Ou bien, on mettait l'histoire sous le patronage d'un nom connu, comme la passion des saints Ménas, Hermogène, Eugraphus, que saint Athanase est censé avoir écrite[11]; l'histoire de l'image de Camuliana attribuée à saint Grégoire de Nysse[12], et ainsi de suite.

1. A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscou, 1893, p. 1.
2. *Bibliotheca hagiographica graeca*, p. 47, n. 3, 6.
3. *Analecta Bollandiana*, t. II, p. 359.
4. Viteau, *Passion des saints Écatérine et Pierre d'Alexandrie*, Paris, 1897, p. 23.
5. *Act. SS.*, mai, t. IV, p. 149. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 320-328.
6. *Acta SS.*, iul., t. V, p. 31-32.
7. *Catal. codd. hag. graecorum bibliothecae Vaticanae*, Bruxellis, 1899, p. 132.
8. H. Delehaye, *Saint Cassiodore*, dans *Mélanges Paul Fabre*, Paris, 1902, p. 44.
9. *Act. SS.*, oct., t. III, p. 114-138.
10. *Acta SS.*, mai, t. II, p. 803-830.
11. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, p. 405.
12. E. von Dobschütz, *Christusbilder*, p. 12.

Ce ne sont donc pas les hagiographes qu'il faut interroger ; c'est leur œuvre elle-même qu'il s'agit d'examiner en tâchant de découvrir les éléments dont elle se compose.

La classification des sources historiques, telle que Droysen l'a proposée, s'applique commodément à l'hagiographie. Elles se groupent en deux grandes catégories: la tradition et les restes du passé.

La première comprend d'abord la *tradition écrite*, relations, annales, chroniques, mémoires, biographies, inscriptions historiques et autres écrits de quelque caractère qu'ils soient. Il est assez superflu de faire remarquer que tous ces genres de documents ont été, suivant les circonstances, à la disposition des hagiographes. Mais ce serait une erreur de croire que la pénurie de documents les ait généralement empêchés d'exercer le métier d'historien et les ait détournés d'écrire la vie des saints. Il ne faut pas nécessairement conclure, de ce qu'ils fournissent au lecteur des renseignements abondants, qu'ils étaient eux-mêmes bien renseignés. On verra plus loin comment ils s'y prenaient pour suppléer au silence des sources.

C'est une erreur aussi, très répandue celle-là, de prétendre que, aux premiers siècles de l'église, on possédait des relations authentiques sur tous les martyrs qui étaient honorés d'un culte public et d'en inférer que les actes qui portent manifestement la marque d'une époque moins reculée sont dérivés d'une rédaction originale contemporaine.

L'église d'Afrique a été, en raison de circonstances spéciales, privilégiée à cet égard. Encore ne faut-il pas exagérer ses richesses. Saint Augustin, parlant de saint Étienne, dont le martyre est raconté dans les Actes des Apôtres, prononce ces paroles significatives : « Cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, huius passio in canonico libro est [1]. » Il n'en reste pas moins vrai que la valeur moyenne des récits hagiographiques africains l'emporte de beaucoup sur ce que la plupart des églises nous ont légué en ce genre.

Mais on a eu le grand tort d'étendre à d'autres cette situation tout exceptionnelle. Sur la foi d'un texte, que l'on a, depuis, réduit à sa juste valeur, plusieurs érudits ont affirmé l'existence, dans l'église de Rome et à l'époque des persécutions, d'un corps de notaires chargés de recueillir les actes des martyrs [2], et l'on a étrangement abusé de cette prétendue corporation pour donner aux récits du Légendaire romain une autorité historique à laquelle il ne saurait prétendre. Il est certain qu'au IVe siècle, lorsque Damase plaçait ses fameuses inscriptions sur les tombeaux des martyrs, on ignorait à Rome l'histoire de la plupart d'entre eux [3]. Lorsque se fit sentir le besoin de la lire dans un récit circonstancié, les hagiogra-

1. *Sermo 315*, n. 1. *P. L.*, t. XXXVIII, p. 1426.
2. Voir Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. C-CI.
3. *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 239; Dufourcq, *Les Gesta des martyrs romains*, p. 24 et suiv.

phes durent renoncer à s'appuyer sur la tradition écrite, laquelle n'existait point.

Une autre source d'information, c'est la *tradition orale :* rapports de témoins oculaires ou contemporains, relations de témoins indirects, récits qui circulent dans le peuple, en un mot, tout élément historique ou légendaire non écrit, utilisable par le rédacteur d'une vie de saint. Il est arrivé sans doute aux hagiographes de recueillir des renseignements précieux de la bouche de témoins autorisés. Mais combien plus souvent ont-ils dû se contenter d'une tradition altérée par une longue transmission ! Nous avons vu plus haut les déformations inconscientes que subit un fait conservé dans la mémoire du peuple et de quels étranges accroissements l'histoire d'un héros s'enrichit parfois. L'hagiographe se trouve fréquemment en présence de récits légendaires, les seuls, bien souvent, que la tradition orale lui fournisse.

Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer l'exacte provenance des traits légendaires qu'un hagiographe s'est appropriés. Ils peuvent lui avoir été fournis aussi bien par la tradition littéraire que par la tradition orale ; souvent même il peut avoir tiré de son propre fonds ce que nous serions tentés de regarder comme le résultat d'une élaboration collective. Ne faut-il pas que ce que tout un peuple finit par dire ait été énoncé d'abord par un individu? et pourquoi l'homme qui le premier formule un trait légendaire ne serait-

il pas l'hagiographe qui tient la plume ? C'est toujours avec cette réserve qu'il faut parler de la tradition orale que nous recueillons dans les documents écrits.

La *tradition figurée* ne doit pas être négligée, car elle joue un rôle important en hagiographie. Les artistes vont, en général, chercher leurs inspirations dans la tradition écrite ou dans la tradition orale. Mais, à leur tour, ces deux sources vont s'alimenter aux créations des peintres et des sculpteurs, qui savent leur rendre, transformées, les idées qu'ils leur avaient empruntées. Nous savons avec certitude que certains auteurs de légendes se sont directement inspirés des peintures ou des mosaïques qu'ils avaient sous les yeux, Prudence, par exemple, décrivant le martyre de saint Hippolyte [1]. Le panégyrique de sainte Euphémie par Astère d'Amasée n'est autre chose que la description d'une série de fresques [2] et dans le panégyrique de saint Théodore attribué à Grégoire de Nysse, l'orateur appelle l'attention de son auditoire sur les peintures de la basilique [3]. Plus d'une légende, nous le verrons, doit son origine à une fantaisie d'artiste, à l'explication erronée d'un détail d'iconographie.

Quelques hagiographes ont fait de la tradition figurée un usage assez inattendu. Un certain nombre de biographies de saints illustres se terminent, dans

1. *Peristeph.*, XI.
2. *P. G.*, t. XL, p. 336.
3. *P. G.*, t. XLVI, p. 737.

les synaxaires de l'église grecque par un portrait fort détaillé et d'une précision qui semble révéler un témoin oculaire. En y regardant de près, on constate que les descriptions sont empruntées à ces manuels de peinture où les artistes byzantins retrouvaient tous les traits de la physionomie immuable de leurs saints [1]. Faute d'en reconnaître la provenance, on pourrait attacher à ces portraits une importance exagérée.

Voilà donc ce que la tradition, sous toutes ses formes, peut fournir à l'hagiographe : une image plus ou moins fidèle du passé et une certaine physionomie des personnages. Mais le passé nous a parfois laissé quelque chose de lui-même, un édifice, un instrument, un acte authentique. Des saints également nous possédons souvent autre chose que le souvenir : ce sont leurs reliques, leur sanctuaire, parfois leurs écrits. De tout cela l'historien s'inspire ; l'hagiographe, bien souvent, n'a point d'autres documents que ces *débris du passé,* ce corps saint, ce tombeau visité par les pèlerins, cette fête célébrée chaque année à l'anniversaire de sa mort. Mais il sait que c'est trop peu pour l'avide curiosité de la foule. Si, malgré cela, il se croit obligé de la satisfaire, on devine ce qu'il est capable de produire.

Nous venons d'énumérer les sources ordinaires de l'information de l'hagiographe. Supposons-le abon-

1. Voir *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta SS. Novembris,* p. LXVI.

damment pourvu et essayons de le voir à l'œuvre. Sa trempe d'esprit va s'affirmer dans le choix des documents et des informations, dans l'interprétation qu'il en donne, dans les combinaisons qu'il en saura faire.

Tout d'abord, n'attendons pas de notre lettré, obligé de se borner et de manifester ses préférences, un choix bien judicieux. Il n'a point appris à peser les témoignages, et toutes les sources sont pour lui de valeur sensiblement égale. Aussi mêle-t-il sans discernement l'élément historique et les traits légendaires, et ce ne sont pas ces derniers qui seront le plus généralement sacrifiés, lorsqu'il n'y a pas moyen de tout dire.

Deux collections hagiographiques qui virent le jour l'une à l'aube du moyen âge, les livres de Grégoire de Tours sur les martyrs et les confesseurs, l'autre à son point culminant, la Légende dorée, permettent de saisir sur le vif le procédé des écrivains pieux obligés de se restreindre dans leurs récits. L'un et l'autre disposaient de nombreux matériaux. Ils ont dédaigné ceux qui nous auraient intéressés davantage, pour s'attacher de préférence aux traits extraordinaires et d'un caractère légendaire fortement accentué [1].

En cela, ils n'ont fait que suivre le goût du peuple,

1. La même préférence s'accuse bien clairement dans la vie grecque de saint Grégoire le Grand, faite, ainsi que nous avons essayé de le montrer, au moyen d'extraits choisis, envoyés à Constantinople par les moines grecs du Célius. *Analecta Bollandiana.* t. XXIII, p. 449-454.

instinctivement attiré, nous l'avons vu, vers tout ce qui est merveilleux et sensible, et c'est peut-être à cette tendance qu'il faut attribuer la perte des actes d'un bon nombre de saints qui ont pourtant joui d'une très grande popularité. Ainsi, sans vouloir affirmer qu'il ait jamais existé des relations écrites de la mort des célèbres martyrs Théodore et Ménas, dont le culte est parfaitement localisé, il est bien naturel que l'intérêt extraordinaire manifesté par les foules pour les récits fabuleux qui circulaient à leur sujet ait encouragé les hagiographes à négliger toujours davantage l'élément plus austère de leurs actes, et même à l'éliminer entièrement. C'est d'ailleurs un fait constant, révélé par l'étude des manuscrits, qu'entre une pièce purement historique et un remaniement orné de développements de fantaisie et farci de fables, le public du moyen âge n'hésitait point. C'est presque toujours la rédaction la moins simple qui s'est conservée dans un plus grand nombre de manuscrits, tandis que la composition primitive se retrouve souvent à l'état d'exemplaire unique [1].

La valeur historique d'une œuvre ne dépend pas uniquement du choix des sources, mais encore de l'interprétation qu'on en donne et du traitement qu'on leur fait subir. Nous pourrions dire ici, si

1. La vérification du fait est aisée au moyen des catalogues de manuscrits hagiographiques latins et grecs publiés par les bollandistes dans presque chacun des volumes des *Analecta Bollandiana*, depuis 1882, et séparément.

nous ne redoutions d'être entraîné bien loin, ce que les hagiographes ou leurs auxiliaires ont été capables de tirer parfois de celles dont l'interprétation n'exige aucune aptitude spéciale. Les textes les plus clairs peuvent être mal compris et servir de point de départ aux déductions les plus inattendues. Nous nous contenterons de quelques exemples.

On sait que les martyrs Scillitains ont subi la mort le 17 juillet 180, au commencement du règne de Commode. Le texte des actes le disait fort clairement dès le début : *Praesente bis et Condiano consulibus XVI kal. Augustas.* Le premier nom fut mal compris, et je ne sais qui le prit pour un participe. Ce participe fut remplacé par un autre équivalent ou jugé tel : *praesidente, praestante, exsistente.* Condianus devient Claudianus, puis Claudius, lequel fut identifié avec le consul de ce nom de l'an 200. Or, à cette date, il y avait deux empereurs associés. L'*imperator* mentionné dans le texte se laissa facilement corriger en *imperatores.* Il ne restait qu'à ajouter les noms des empereurs, Sévère et Caracalla. C'est ce qu'on fit, sans se douter, naturellement, de la perturbation que cette correction, si justifiée en apparence, introduisait dans la chronologie des persécutions. Et voilà ce qu'il en coûte de ne pas distinguer un nom d'un participe [1] !

Si l'on a donné le nom d'Amphibalus au saint

1. Cette suite d'altérations a été fort bien exposée par M. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* t. I, Paris, 1901, p. 62.

confesseur sauvé par saint Alban de Verulam, c'est que Geoffroy de Monmouth a pris une chasuble pour un homme [1].

Dans la passion de saint Fructuosus et de ses compagnons se lit cet intéressant dialogue entre le juge Aemilianus et le martyr : *Episcopus es? Fructuosus episcopus dixit : Sum. Aemilianus dixit : Fuisti. Et iussit eos sua sententia vivos ardere.* Un copiste n'a pas saisi le sarcasme du juge, et a lu *fustibus*, à la place de *fuisti*. Mais ce mot isolé ne veut rien dire. Notre hagiographe a suppléé bravement : *Fustibus eos sternite,* infligeant ainsi un nouveau supplice au martyr pour se tirer d'une mauvaise lecture [2].

C'est peut-être aussi une très légère erreur de copiste qui a transformé en un miracle un incident naturel raconté dans les actes de sainte Marciana. Un lion lancé dans l'arène sauta sur elle avec violence, se dressa et lui posa ses griffes sur la poitrine ; puis, l'ayant flairée, il la laissa sans lui faire de mal : *martyris corpus odoratus eam ultra non contigit* [3]. L'auteur d'une hymne en l'honneur de sainte Marciana a été amené à confondre *adorare* avec *odorare,* à moins qu'il n'ait lui-même retouché le tableau de l'hagiographe en écrivant :

Leo percurrit percitus
Adoraturus veniens
Non comesturus virginem [4].

1. J. Loth, *Saint Amphibalus* dans *Revue Celtique*, t. II, 1890, p. 348-349.
2. *Act. SS.*, ian., t. II, p. 340.
3. *Act. SS.*, ian., t. I, p. 569.
4. *Ibid.*, p. 570. Cf. E Le Blant, *Les Actes des martyrs*, p. 30.

Nous ne pouvons omettre de signaler ici une série d'erreurs énormes, dues à la négligence des rédacteurs de synaxaires ou de martyrologes, qui avaient des procédés sommaires pour éclaircir les difficultés qu'ils rencontraient dans leur travail de compilation. Ainsi, quoi de plus invraisemblable que cette fête de saint Babylas avec les trois enfants en concurrence, à la même date, avec un autre saint Babylas et ses quatre-vingt-quatre compagnons, ayant tous deux à peu près la même histoire? L'origine de ce dédoublement est un sigle de deux lettres pris pour un nombre de deux chiffres. Il suffisait d'un instant de réflexion pour redresser cette lecture. Nos érudits ont trouvé plus commode d'allonger la liste des saints [1]. Les mêmes ont inventé les trois groupes de saints Cosme et Damien, sans s'apercevoir des absurdités qu'ils accumulaient à plaisir [2]. A côté de pareils excès, le dédoublement de saint Martin, pour une simple question de date, peut paraître une faute vénielle [3]. Il est assez probable qu'il faut assigner une origine semblable au double saint Théodore des

1. *Les deux saints Babylas* dans *Analecta Bollandiana*, t. XIX, p. 5-8.

2. « Il faut savoir, disent gravement les synaxaires, qu'il y a trois groupes de martyrs du nom de Cosme et Damien, ceux d'Arabie, qui eurent la tête tranchée sous Dioclétien, ceux de Rome, qui furent lapidés sous Carinus, et les fils de Théodota, qui moururent paisiblement. » *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, 1er juillet, p. 791.

3. Saint Martin, évêque de Terracine (de Tours), au 10 novembre; saint Martin, évêque de France, au 10 novembre. *Synaxarium*, p. 211, 217.

Grecs et des Latins [1]. Les deux fêtes auront donné naissance à deux légendes, et il semble bien que les lettrés soient ici les coupables. Car le peuple, nous l'avons vu, a son système à lui pour simplifier les choses. Il lui arrive plus souvent de confondre deux personnages que d'en créer deux pour un.

Nous ne revenons pas sur les explications étranges que l'imagination populaire a parfois inventées en présence de certains monuments figurés dont le sens lui échappait [2]. Les hagiographes les ont acceptées avec empressement et consacrées dans leurs récits. Si le peuple a créé la fable des céphalophores, elle a été propagée par les hagiographes, qui lui ont donné l'autorité spéciale que les simples accordent à tout ce qui est écrit.

On a fait remarquer avec raison que, très probablement, la passion de saint Éleuthère [3] a été en partie inspirée par la vue de peintures ou de mosaïques qui ornaient le sanctuaire. En particulier la scène où Éleuthère assis sur un lieu élevé prêche aux animaux qui l'entourent fait penser aux représentations bien connues d'Orphée. Et voici un détail intéressant. Le narrateur dit que les bêtes qui l'entendaient, ne pouvant louer Dieu de la voix, levèrent toutes le

1. Les Grecs font la fête d'un saint Théodore *(stratelates)* le 8 février, et d'un autre *(tiro)* le 17 du même mois. Les Latins célèbrent les deux saints respectivement au 7 février et au 9 novembre.

2. Plus haut, p. 51-52.

3. Pio Franchi de' Cavalieri, *I martirii di S. Teodote e di S. Ariadne*, dans *Studi e Testi*, 6, p. 149-161.

pied droit. Il avait sans doute vu sur la mosaïque des animaux en marche [1].

Nos lettrés ont eu à se prononcer souvent sur des problèmes plus embarrassants pour eux, et l'on peut se demander si leurs solutions savantes — il s'agit d'une science toute relative — valent toujours mieux que les interprétations de la foule ignorante. Mais nous qui nous rompons la tête à rétablir, à l'aide des meilleurs manuscrits, les leçons primitives du martyrologe hiéronymien, la plupart du temps sans succès, pourquoi nous étonner des petites bévues commises en ce genre par nos aïeux, comme lorsqu'ils transformaient le quatre-vingt-troisième mille d'une voie romaine *LXXXIII mil[iario]*, en quatre-vingt-trois soldats martyrs [2], *LXXXIII mil[ites]?* A la date du 11 juin, on lit, sans trop de peine, dans l'hiéronymien : *Romae via Aurelia miliario V Basilidis. Tripoli Magdaletis.* C'est la double annonce d'un martyr romain et d'un martyr phénicien. Au moyen âge, on y a reconnu un groupe unique de trois : *Basilidis, Tripodis et Magdalis*, et, d'un nom de ville légèrement défiguré, on a fait un saint nouveau [3].

1. Pio Franchi de' Cavalieri, *I martirii di S. Teodote e di S. Ariadne*, dans *Studi e Testi*, 6, p. 145.

2. *Analecta Bollandiana*, t. XIII, p. 164.

3. Un récit de la translation des trois martyrs, cité par le prêtre Léon dans le prologue de la passion des saints Rufus et Respicius, est perdu. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, t. IV, p. 292. Un vieil auteur prétend que les corps furent donnés par Honorius III à la basilique de Sainte-Marie Transpontine. A Mastelloni, *La Traspontina*, Napoli, 1717, p. 93.

Ils étaient aussi, on l'admettra sans peine, épigraphistes médiocres. Il leur arrivait de traduire le classique *B[onae] M[emoriae]* par *B[eati] M[artyres]* [1]. Parfois ils lisaient sur une épitaphe d'évêque le mot *sanctus*, qui n'était autrefois qu'un titre d'honneur équivalent à « Sa Sainteté » ou, comme nous dirions, « Sa Grandeur », et il ne se trouvait personne pour leur dire que, à l'époque où ces inscriptions furent placées, le mot n'avait point la portée qu'ils lui attribuent et qu'il n'a acquise que plus tard. Des erreurs de ce genre ont valu à plus d'un personnage obscur les honneurs d'une canonisation facile [2]. Mais ce sont là des erreurs qu'on n'éviterait pas toujours dans le siècle du *Corpus inscriptionum*.

Il n'est arrivé que trop souvent que l'épigraphie ait tendu aux hagiographes des pièges que nous trouvons bien grossiers, mais dans lesquels ils se sont

1. Voir un exemple dans G. Finazzi, *Delle iscrizioni cristiane anteriori al VII secolo appartenenti alla chiesa di Bergamo*, Firenze, 1873, p. 16, 30, 41; A. Mazzi, *I martiri della chiesa di Bergamo*, Bergamo, 1883, p. 14. Nous avons donné d'autres exemples du même genre dans l'article *Saint Cassiodore* dans *Mélanges Paul Fabre*, p. 40-50. Quelques douzaines d'inscriptions portant, avant le nom du défunt, les sigles B. M., ont fourni aux érudits de la Sardaigne autant de martyrs. Ainsi *Hic iacet b. m. Speratus*, était lu par eux *Hic iacet beatus martyr Speratus* et ainsi de suite. L'intéressante galerie épigraphique constituée d'après ces principes se voit dans D. Bonfant, *Triumpho de los santos del regno de Cerdena*, En Caller, 1635, in-fol.

2. Nous avons traité cette question dans les *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, p 407-411.

empressés de tomber [1]. Voici l'épitaphe d'une vierge qualifiée de *digna et merita*, formule épigraphique qui fut quelque temps en usage. Or, il existait une sainte Emerita, qui fut reconnue dans la seconde des deux épithètes. La première devint tout naturellement le nom d'une autre sainte, Digna, la compagne d'Emerita, et de ces deux nobles sœurs on raconta une histoire fort dramatique et très circonstanciée [2]. De l'inscription damasienne en l'honneur des saints Félix et Adauctus, mal comprise, on réussit à tirer un roman hagiographique d'une rare invraisemblance, qui supposait l'existence de deux frères martyrs qui portaient tous deux le nom de Félix [3]. Une fausse interprétation d'une autre inscription damasienne [4] a fait naître la légende des orientaux venus à Rome pour enlever les reliques des apôtres Pierre et Paul. *Discipulos oriens*

1. Il ne fallait souvent qu'un mot, moins qu'un mot, pour créer les légendes les plus extraordinaires. L'inscription *C. Iulius. L. F. Caesar. Strabo. aed. cur. q. tr. mil. bis. X. vir agr. dand. adtr. iud. pontif.* (*CIL.*, t. I, p. 278) : les deux derniers mots furent traduits IVD (aeorum) PONTIF (ex), et l'on songea au traité d'amitié entre les Juifs et les Romains *quod rescripserunt in tabulis aereis (I Mach.*, VIII, 22). De là ce renseignement si précis dans les *Mirabilia* (voir Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, t. II, p. 470-471) : *In muro S. Basilii fuit magna tabula aenea, ubi fuit scripta amicitia in loco bono et notabili, quae fuit inter Romanos et Iudaeos tempore Iudae Machabaei.* A remarquer que l'inscription en question n'était nullement gravée sur le bronze, mais sur une plaque de marbre.

2. *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 30-40.

3. *Ibid.*, p. 19-29.

4. Ihm, *Damasi epigrammata*, n. 26.

misit, écrit Damase, entendant simplement désigner les disciples du Christ, venus de l'Orient pour porter l'évangile aux Romains. L'inscription de sainte Agnès [1] — et bien d'autres sans doute [2] — ont également révélé de nouveaux détails à l'imagination des hagiographes [3].

Un des exemples intéressants d'une légende suggérée tout entière par la lecture d'une inscription est celle d'Abercius. Ses voyages étaient mentionnés par la célèbre épitaphe ; la reine symbolique devint l'impératrice Faustine, et l'objet du voyage, la guérison d'une princesse possédée du démon [4]. Moyennant quelques épisodes, qui ne sont presque tous que des réminiscences, l'hagiographe a tiré de cet ensemble un récit fort détaillé qui a obtenu le plus grand succès [5]. Cela n'empêche qu'on ne doive con-

1. Ihm, t. cit. n. 40.

2. Il n'y a pas longtemps le P. Bonavenia a essayé de tirer de celle des saints Protus et Hyacinthus (Ihm, n. 49) la preuve que les actes de sainte Eugénie contiennent « un fondo di vero da atti piu antichi e sinceri ». *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, t. IV, 1898, p. 80. Les lecteurs familiarisés avec la phraséologie damasienne ne partageront pas ses illusions.

3. Voir Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Roma, 1899, p. 35.

4. Le diacre Cyriaque, dans les actes de saint Marcel, est appelé à Rome pour le même objet. C'est un lieu commun que l'on retrouve encore dans les actes des saints Vit, Tryphon, Potitus, et dans les vies de saint Mathurin et de Saint Naamatius. *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 76.

5. *Acta SS.*, oct., t. IX, p. 485-493 ; L. Duchesne, *S. Abercius* dans *Revue des Questions historiques*, t. XXXIV, 1883, p. 5-33 ; *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 76. Une utile contribution à la

cevoir des doutes sérieux au sujet de l'épiscopat d'Abercius et du culte traditionnel qu'on lui aurait rendu dans sa ville natale [1].

Hélas ! l'interprétation erronée des inscriptions, des monuments figurés et d'autres restes de l'antiquité n'a pas seulement créé des légendes au moyen âge. Avant de Rossi, la plupart des érudits qui s'engagèrent dans les catacombes romaines sans avoir des critères assez sûrs pour discerner les centres de culte, crurent découvrir des corps saints dans une foule de tombes devant lesquelles les pèlerins des temps antiques n'avaient jamais songé à s'arrêter [2]. Ces reliques, pour le moins douteuses, furent vivement recherchées, et l'on ne voulut souvent point se contenter du nom inscrit sur le marbre. Sur le modèle des passions anciennes, on en composa qui parurent suffisamment vraisemblables et certainement propres à contenter la pieuse curiosité des fidèles. L'exemple le plus connu est celui de sainte Philomène, dont l'insignifiante épitaphe a suggéré les combinaisons les plus ingénieuses et fourni les éléments d'un récit des plus détaillés, y compris l'interrogatoire de la martyre [3].

critique des actes de saint Abercius se trouve dans l'article de F.-C. Conybeare, *Talmudic elements in the Acts of Abercius*, dans *The Academy*, june 6, 1896, p. 468-70.

1. *Analecta Bollandiana*, t. XV, p. 333.

2. Il existe, au sujet des reliques des catacombes, un décret de S. S. Léon XIII, du 21 décembre 1878. Voir Duchesne, *Les corps saints des catacombes*, dans *Bulletin critique*, t. II, p. 198-202.

3. *Analecta Bollandiana*, t. XVII, p. 469. Une découverte

De fausses identifications de noms géographiques amenèrent aussi des erreurs, de moindre conséquence, il est vrai, puisqu'elles n'allaient point jusqu'à créer l'objet du culte, mais simplement à le localiser. La lecture *Caeae Antonina* au lieu de *Nicaeae* parut donner à la ville de Cea, en Espagne, le droit de réclamer pour elle sainte Antonine [1]. Les habitants de Scilla, en Calabre, s'imaginèrent que les martyrs Scillitains ne pouvaient tenir ce nom que de leur ville. Mais ceux de Squillace protestèrent contre cette identification et revendiquèrent les Scillitains comme des compatriotes. Ils affirmèrent leurs prétentions avec tant d'assurance qu'en 1740 la Congrégation des Rites leur accorda l'autorisation de célébrer la messe et l'office de saint Speratus et de ses compagnons [2]. Ailleurs on se donna du mal pour prouver que saint Paul avait visité le pays, comme le prouve le titre de l'ouvrage de Giorgi : *D. Paulus apostolus in mari quod nunc Venetus Sinus dicitur naufragus et Militae Dalmatensi insulae post naufragium hospes, sive de genuino significatu duorum locorum in Actibus apostolorum* [3]. Ces exemples, pour être relativement récents, ne font qué mieux comprendre les procédés

récente de M. Marucchi, *Osservazioni archeologiche sulla iscrizione di S. Filomena*, Roma, 1904, oblige de conclure que la fameuse épitaphe *Pax tecum Filumena* n'était point celle de la défunte (ou peut-être du défunt) dont elle fermait la tombe au moment de la translation. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XXIV, p. 119-120.

1. *Acta SS.*, mart., t. I, p. 26.
2. Fiore, *Della Calabria illustrata*, Napoli, 1743, t. II, p. 27-28.
3. Venetiis, 1730, in-4°.

des hagiographes du moyen âge, mis en présence de problèmes pour eux insolubles.

On vient de voir l'hagiographe en présence des sources historiques. Il a fait son choix, il s'est rendu compte de ce que l'on pouvait en tirer. Comment met-il ses matériaux en œuvre ?

Ceci dépend naturellement de ses aptitudes particulières et de son goût personnel. Lorsqu'il s'agit de sources écrites, nous n'hésiterons pas à préférer celui qui les a copiées le plus servilement et les a rendues avec la plus grande fidélité, en retranchant le moins possible et n'ajoutant du sien que le strict nécessaire. On peut citer des cas où l'hagiographe s'est contenté de ce rôle modeste, et nous en avons un exemple curieux dans la collection de Métaphraste. La fameuse vie de sainte Théoctiste, écrite par un témoin oculaire, a été transcrite presque littéralement, et simplement ornée d'une nouvelle préface. Mais, comme le nouveau rédacteur — si tant est qu'il mérite ce nom — s'est contenté, dans son prologue, de débiter de belles généralités, sans prendre la peine d'avertir le lecteur de son procédé, il a réussi à embrouiller une des questions les plus importantes de l'histoire littéraire, celle de Métaphraste [1]. Par le fait même qu'il se présentait comme l'auteur d'une pièce remplie de détails personnels, tous ces détails

1. Nous en avons parlé dans *La vie de saint Paul le jeune et la chronologie de Métaphraste*, dans *Revue des Questions historiques*, juillet 1893.

devaient naturellement lui être rapportés et avaient pour conséquence de le vieillir d'un demi-siècle environ. Aux écrivains qui s'approprient, avec cette désinvolture, le bien d'autrui, nous appliquons de nos jours un qualificatif odieux. Au moyen âge, on se souciait assez peu de passer pour plagiaire.

La plupart du temps, on le sait, les matériaux étaient soumis par l'hagiographe à un travail de préparation et d'adaptation qui leur imprimait, en quelque manière, la marque de sa personnalité. Il les mettait en bel ordre, les revêtait de son meilleur style, mais sans s'inquiéter de leur faire perdre leur caractère documentaire, les amplifiait, les combinait de diverses façons et créait une œuvre, sinon originale, telle du moins qu'il acquérait le droit de la faire passer sous son nom.

Il serait difficile, on le conçoit, de formuler les préceptes généraux d'une littérature aussi vaste et aussi mêlée. L'usage des sources et les procédés de composition peuvent être étudiés dans un auteur ou dans un groupe de pièces étroitement apparentées [1], non dans l'ensemble des récits éparpillés sur l'immense champ cultivé par les hagiographes de toutes

1. Il faut renvoyer ici à une bonne étude de M. F. Lanzoni, *La Passio Sabini o Savini*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XVII, 1903, p. 1-26, où les rapports étroits d'une série de Passions sont mis en lumière : ...ssio Laurentii, Stephani p., Restituti, Marii et soc., Se... Sabinae, Eusebii et Pontiani, Processi et Marti... ...allisti, Gordiani et Epimachi, Primi et Feli... ...entiae, Marcelli p., Petri et Marcellini, Sab...

les époques et de tous les pays. On peut, toutefois, sans leur faire aucun tort, les accuser de glisser souvent sur cette pente naturelle qui mène à embellir les récits pour produire plus d'effet sur le lecteur. Les historiens de l'antiquité cédaient parfois à cette manie que l'on voudrait qualifier d'innocente [1]; ceux du moyen âge succombaient souvent à la tentation, et il est des cas certains où la comparaison des textes permet de les prendre sur le fait. Voici deux exemples fournis par des vies de saints relativement récentes [2]. On se figure aisément ce qu'on devait se permettre à une époque de moindre culture.

Lorsque saint Bernard vint prêcher la croisade dans le diocèse de Constance, un archer de la suite du duc de Zähringen se moqua de cette prédication et du prédicateur lui-même en disant : « Il ne fait pas plus de miracles que moi. » Lorsque le saint s'avança pour imposer les mains aux malades, l'insulteur l'aperçut et subitement tomba comme inanimé ; longtemps il resta sans connaissance. Alexandre de Cologne ajoute : « J'étais tout près de lui lorsque la chose arriva... Nous appelâmes l'abbé, et ce pauvre homme ne put se lever avant que Bernard ne descendît, fît une prière et le redressât. » Aucun des témoins oculaires ne dit un seul mot qui puisse faire

1. H. Peter, *Die geschichtliche Litteratur über die Römische Kaiserzeit bis Theodosius I*, t. II, Leipzig, 1897, p. 292.

2. Signalés par le P. E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, t. III, Freiburg i. B., 1903, p. 392-393.

songer à la résurrection d'un mort. Et pourtant, un siècle après, Herbert, auteur d'un recueil de miracles de saint Bernard, Conrard, auteur de l'*Exordium,* et Césaire d'Heisterbach affirment que l'archer était mort et que le saint lui rendit la vie [1].

Tout le monde connaît ce beau trait de la vie de sainte Élisabeth de Hongrie couchant, dans le lit même qu'elle partageait avec son mari, un pauvre petit lépreux qui inspirait le dégoût à tout le monde et que personne ne voulait plus soigner. Le duc, irrité, se précipita dans sa chambre et enleva brusquement la couverture du lit. « Mais, selon la belle expression de l'historien, au même moment le Tout-Puissant lui ouvrit les yeux de l'âme et, au lieu du lépreux, il vit la figure de Jésus-Christ crucifié étendu dans son lit. » Cet admirable récit de Thierry d'Appoldia [2] a été jugé trop simple par les biographes postérieurs, qui ont transformé en une vision matérielle cette vue sublime de la foi. *Tunc aperuit Deus interiores principis oculos,* disait l'historien [3]. A la place où le pauvre avait dormi, vous diront les modernes hagiographes, « reposait un grand Christ sanglant, les bras étendus ».

1. Cf. G. Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairveaux,* t. I, Münster, 1886, p. 92, 182.

2. *Bibliotheca hagiographica latina,* n. 2497.

3. J.-B. Menckenius, *Scriptores rerum germanicarum,* t. II, p. 1990.

§ III. — Pénurie des sources. Manière d'y suppléer. — Amplification par les lieux communs. — Actes de saint Clément d'Ancyre. — Compilation et adaptation. — Vie de saint Vincent Madelgaire. — Antiquité du procédé. — Les faux.

Nous avons considéré jusqu'ici, presque exclusivement, le cas où le rédacteur d'une vie de saint s'engage dans la voie qui lui est tracée par les matériaux dont il dispose. Souvent sa tâche est moins nettement délimitée. Il connaît le nom du saint, quelquefois sa qualité de martyr, de confesseur, d'évêque, etc., le sanctuaire qui lui est dédié. Mais la mémoire du peuple n'a point retenu davantage et il s'agit, malgré tout, de satisfaire à la pieuse curiosité des pèlerins ou des dévots et de fournir, avec de si maigres données, la matière d'une lecture édifiante. Tout en nous parlant assez longuement des saints Emeterius et Chelidonius, Prudence [1] nous avertit qu'il manque des documents nécessaires ; et l'auteur de la passion de saint Vincent entre en matière par cette déclaration : *Probabile satis est ad gloriam Vincentii martyris quod de scriptis passionis ipsius gestis titulum invidit inimicus* [2]. Cette pénurie de renseignements, qui ne paraît avoir nullement nui à l'abondance de sa plume, a été l'épreuve commune d'un grand nombre d'hagiographes, qui, d'ailleurs, on le sait, n'en ont pas été autrement gênés. Puisqu'il leur fallait écrire, et souvent, à ce qu'ils

1. *Peristeph.*, I, 73-78.
2. *Act. SS.*, ian., t. II, p. 394.

prétendent, par ordre supérieur, ils ont pris bravement le seul parti qui leur restât, en usant largement de la méthode de développement en usage dans les écoles, ou bien en recourant à l'emprunt.

La première manière est la plus naturelle, et elle nous a valu bien des récits incolores et insipides. Avec plus ou moins d'imagination et de faconde, d'innombrables hagiographes se sont résignés à suppléer au silence des sources, en racontant, sur la matière, ce qui leur paraissait vraisemblable : *omnia, quae in re praesenti accidisse credibile est,* comme dit Quintilien (VI, 2). Il s'agit, par exemple, d'un martyr. Le cadre de la narration est nettement dessiné. D'abord, une description plus ou moins détaillée de la persécution. Les chrétiens sont partout recherchés ; un grand nombre tombent aux mains des soldats, et parmi eux le héros du récit; il est arrêté et jeté en prison. Mené devant le juge, il confesse sa foi et endure d'affreux supplices. Il meurt, et son tombeau devient le théâtre d'une foule de prodiges [1].

Tel est à peu près le plan qui s'impose au rédacteur. Chacune de ses parties se prête à des dévelop-

1. Le procédé de développement « d'après les vraisemblances » n'est pas abandonné par les hagiographes de nos jours. Un saint, dont le nom est inscrit au martyrologe hiéronymien au 18 ou au 19 avril, sous la rubrique *Melitinae in Armenia*, saint Expédit, doit à cette méthode d'être devenu « le vaillant chef de la légion fulminante ». Voir dom Bérengier, *Saint Expédit, martyr en Arménie et patron des causes urgentes*, dans *Missions catholiques*, t. XXVIII, 1896, p. 128-131. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, p. 425 ; t. XXV, p. 90-98.

pements, dont les éléments sont aisés à recueillir dans les historiens qui ont raconté des faits analogues, dans d'autres légendes qui ont servi de modèle, dans l'analyse même des situations ; et, la plupart du temps, ces amplifications sont pleines de ces exagérations qui sont le propre des rhéteurs, toujours préoccupés de faire valoir ce qu'ils ont à dire. C'est ainsi que le tableau de la persécution est toujours poussé au noir [1] ; l'empereur ou le juge y apparaissent généralement comme des monstres à face humaine, altérés de sang, n'ayant d'autre souci que la destruction de la nouvelle religion, et cela par toute la terre. Voilà donc un premier thème à lieux communs.

Il ne faut pas s'y laisser prendre, alors même qu'on croirait découvrir la formule d'un édit. Rien de plus facile à imiter qu'un édit, comme, de nos jours, un texte de loi ou un arrêté ministériel, surtout lorsqu'on s'adresse à un public médiocrement exigeant sur les minuties du protocole [2].

1. La description oratoire de la persécution par saint Basile dans le panégyrique de saint Gordius peut servir de modèle. Garnier, t. II, p. 143-144.

2. Les édits sont fréquents dans les romans hagiographiques, et des savants ont quelquefois pris la peine de les discuter. Voir, par exemple, celui de la *Passio S. Procopii*, auquel M. Goodspeed a consacré plusieurs pages dans l'*American Journal of Philology*, t. XXIII, 1902, p. 68 et suiv. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 409. M. P. Franchi de' Cavalieri, *I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne*, p. 105, en cite d'autres exemples. Remarquer que la *Passio S. Ephysii* est calquée sur celle de saint Procope.

L'interrogatoire du martyr est un des thèmes préférés de l'hagiographe, et c'est sur cette partie du récit qu'il compte surtout pour atteindre la longueur normale du morceau. Si encore il usait du dialogue pour mettre en relief les beaux sentiments ou le caractère du martyr, ainsi que faisaient les anciens, qui parsemaient leurs œuvres historiques de discours de convention, comme les modernes y mettent des portraits. Mais il est bien rare que, dans cette suite de questions et de réponses, on puisse saisir quelque trait personnel et caractéristique. Ce sont des dissertations sur l'absurdité du paganisme et la beauté de la religion chrétienne, des discours d'une incroyable invraisemblance et qui seraient mieux placés dans la bouche d'un prédicateur que sur les lèvres d'un accusé devant le tribunal au cours d'une rapide instruction. L'éloquence triomphante du martyr reçoit ordinairement comme repoussoir l'ignorance ou la banalité du juge, à moins qu'il n'étale une connaissance des livres saints et de la religion chrétienne assez étendue pour provoquer quelque savante réplique du martyr.

L'hagiographe n'a souvent pas pris la peine de composer la harangue qu'il fait prononcer par son héros ; il trouve plus commode de transcrire un chapitre ou des extraits de quelque traité convenablement choisi [1], par un procédé analogue à celui qui

1. Il n'existe pas de travail d'ensemble sur ce sujet. Voici deux contributions utiles, de date récente : G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, dans *Studi e testi*, t. V, Roma,

nous a conservé l'apologie d'Aristide dans l'histoire des saints Barlaam et Joasaph. Pour quiconque a lu les actes authentiques des martyrs, il est superflu de faire remarquer combien cette rhétorique sonne faux et quelle distance il y a entre les brèves et touchantes réponses des martyrs, où brille la sagesse de l'esprit de Dieu, et ces déclamations étudiées qui sont tout au plus un exercice d'école.

Le thème des supplices du martyr est, avec les discours, celui qui se prête le mieux à l'amplification. La simplicité de l'acte final de la tragédie dans les récits authentiques, par exemple dans la passion de saint Cyprien, ne saurait plaire à nos pieux rhéteurs, qui ne voient pas autrement le moyen de faire valoir l'héroïsme du martyr qu'en lui faisant subir des tourments longs et raffinés. Ils multiplient les supplices sans beaucoup se préoccuper de la limite d'endurance de la nature humaine ; car on fait intervenir la puissance divine pour empêcher le saint de succomber à l'excès des souffrances et permettre à l'hagiographe d'épuiser sur lui tous les tourments que son imagination ou le souvenir de ses lectures lui suggèrent.

Le chef-d'œuvre du genre est, sans contredit, la

1901, p. 218-226 ; Bidez, *Sur diverses citations et notamment sur trois passages de Malalas retrouvés dans un texte hagiographique,* dans *Byzantinische Zeitschrift*, XI, 1902, p. 388-394. J. Fuehrer, dans les *Mittheilungen des k. d. archaeologischen Instituts*, Roem. Abth., t. VII, 1892, p. 159, a signalé des emprunts faits à Clément d'Alexandrie par l'auteur de la passion de saint Philippe d'Héraclée (*Bibl. hag. lat.*, n. 6834).

passion des saints Clément d'Ancyre et Agathange. Le théâtre de leurs combats se transporte successivement d'une ville non indiquée de la Galatie à Rome, à Nicomédie, à Ancyre, à Amisos, à Tarse, puis de nouveau à Ancyre. Ce martyre ambulant, entrecoupé des prodiges les plus extraordinaires, ne se prolonge pas moins de vingt-huit ans, et voici la liste des tourments que les persécuteurs, qui sont les empereurs Dioclétien et Maximien, et les préfets Domitianus, Agrippinus, Curicius, Domitius, Sacerdon, Maximus, Aphrodisius, Lucius, Alexandre font subir à Clément et aussi à son compagnon Agathange. D'abord Clément est suspendu et déchiré avec des ongles de fer, sa bouche et ses joues sont meurtries à coups de pierres ; on l'attache à la roue, on le frappe à coups de bâton et, au moyen de couteaux, on lui porte d'affreuses blessures ; des stylets lui sont enfoncés dans la figure, ses mâchoires sont brisées et ses dents arrachées, ses pieds sont serrés dans des entraves de fer. Puis les deux martyrs ensemble sont fouettés avec des nerfs de bœuf et suspendus à une poutre ; des flambeaux allumés sont promenés sur leurs flancs et on les expose aux bêtes. Des alènes rougies au feu sont enfoncées sous leurs ongles et on les ensevelit sous la chaux vive, où ils demeurent deux jours ; après quoi on leur taille des lanières dans la peau et de nouveau on leur applique des coups de bâton. Ils sont étendus sur des lits de fer portés à l'incandescence, puis jetés dans un four allumé ; ce dernier supplice se prolonge un jour

et une nuit. Ensuite, on leur laboure encore une fois les flancs avec des crocs de fer ; on dresse une sorte de herse armée de pointes de fer contre lesquelles les martyrs sont précipités. Agathange, pour son compte, subit, en outre, le supplice du plomb fondu qui lui est versé sur la tête ; une meule au cou, il est traîné à travers la ville et lapidé. De nouveau, Clément seul a les oreilles transpercées d'aiguilles rougies au feu, est brûlé avec des torches ardentes et on lui donne sur la bouche et la tête des coups de bâton. Enfin, après avoir reçu plusieurs jours de suite cinquante coups de fouet, il a la tête tranchée en même temps qu'Agathange [1].

Les hagiographes n'ont que bien rarement poussé aussi loin la naïveté ou, pour mieux dire, l'audace, et les récits des souffrances des martyrs n'atteignent pas ordinairement ce degré d'invraisemblance. Mais, pris isolément, chacun des chapitres de la passion de saint Clément d'Ancyre représente assez bien le genre, et ce n'est qu'à bout de ressources que le narrateur se décide à faire mourir le héros. Après tant de tourments extraordinaires, saint Clément a simplement la tête tranchée, et c'est là un dénouement si ordinaire des passions les plus terribles et les plus merveilleuses, que quelques érudits se sont demandé sérieusement comment il se fait que la hache ou le glaive ait été l'instrument de martyre le plus constamment efficace, lorsqu'une foule d'autres moyens

1. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 459-460.

étaient frappés d'impuissance. « On a dit que l'épée étant le signe du pouvoir dans la société, Dieu permit qu'elle ne fût point arrêtée par sa providence, qui veut l'ordre public avant tout comme garantie de cent autres intérêts. Mais ne pourrait-on pas dire aussi que c'était comme une réprobation céleste des inventions barbares auxquelles recouraient les tyrans dont la haine n'était pas satisfaite par une simple mort des chrétiens [1] ? » Tout en tenant compte de la douceur relative des lois romaines, il ne faut pas nier la cruauté de certains persécuteurs. Mais le problème que l'on cherchait à résoudre était-il bien posé, et n'est-ce pas aux hagiographes, obligés, malgré tout, d'en finir avec les péripéties et de faire mourir leur héros, qu'il fallait adresser la question ? Le dénouement naturel du drame était le supplice classique : la mort par le glaive.

La composition de la vie d'un saint qui n'est point martyr est soumise à des lois analogues, lorsque l'auteur veut s'en tenir à la méthode d'amplification. Le récit sera nécessairement moins dramatique et moins intéressant ; mais le plan peut s'étendre plus facilement. Si l'on désire une biographie bien complète, la vie du saint aura trois parties. Avant sa naissance : sa patrie, ses parents, sa future grandeur miraculeusement annoncée ; sa vie : l'enfance, la jeunesse, les actions les plus importantes de l'homme fait, les vertus, les miracles ; culte et miracles après

1. Cahier, *Caractéristiques des saints*, t. I, p. 307.

sa mort. Dans d'innombrables vies de saints, l'un au moins des points de ce programme est traité par les lieux communs, et parfois la pièce entière en est un enchaînement. La profession ou la qualité du saint est aussi soumise à l'analyse. Un évêque n'a pas les mêmes devoirs qu'un moine, et un abbé ne pratique pas les mêmes vertus qu'une religieuse. De là, des épisodes divers. Dans la vie d'un saint évêque, par exemple, il est de règle qu'il n'accepte son élection que par contrainte ; car s'il ne résiste point, c'est qu'il se croit digne du trône épiscopal, et, s'il s'est jugé aussi favorablement, peut-on le proposer comme modèle d'humilité ? S'agit-il d'un saint moine ? Il doit s'être distingué dans tous les exercices propres de son état, et l'on peut, sans risquer de se tromper, décrire ses jeûnes, ses veilles, son assiduité à l'oraison et à la lecture. Et comme c'est surtout par les miracles que Dieu manifeste les mérites de ses serviteurs, on peut être sûr que le saint, quel qu'il soit, a guéri des aveugles, fait marcher des paralytiques, chassé des démons, et ainsi de suite.

Le procédé que nous venons de signaler, tout simple et tout naturel qu'il puisse paraître, n'a pas été exclusivement employé par les hagiographes désireux de suppléer aux lacunes de la tradition. Nous avons vu que la voix populaire attribue volontiers à son héros de prédilection les gloires et les vertus d'autrui et que certaines belles aventures et plus d'une action d'éclat sont devenues le bien commun de plusieurs

personnages très divers. Les pieux écrivains du moyen âge ont souvent imité, dans leur détresse, ces emprunts de la légende et se sont permis de piller, sans scrupule, au profit de leur saint, des récits n'ayant avec lui aucun rapport. Je ne parle pas du cas, assez fréquent, où l'identité du nom a introduit dans les biographies des éléments absolument étrangers, comme, par exemple, dans la légende de saint Front de Périgueux, l'épisode d'une couleur exotique si fortement prononcée, extrait d'une légende égyptienne concernant un homonyme [1]. Il s'agit ici d'emprunts qui ne s'expliquent ni par une confusion ni par une distraction de l'hagiographe. Ce sont parfois des lieux communs sur les vertus, qu'il s'est contenté de transcrire littéralement ; parfois encore ce sont des faits qui peuvent, à la rigueur, s'être répétés, racontés dans les mêmes termes ; parfois aussi ce sont des épisodes tout à fait caractéristiques, incorporés intégralement, sans plus de façon, dans une autre biographie.

Il ne faut point se presser, je n'en disconviens pas, de crier à l'emprunt sur une simple ressemblance. Il y a parfois des coïncidences vraiment déconcertantes et je veux en citer un remarquable exemple. Si on lisait que le même jour l'Église fait la fête de deux saints, morts en Italie ; que la conversion de l'un et de l'autre fut amenée par la lecture de la Vie des Saints ; qu'ils fondèrent chacun un ordre religieux

1. Voir Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II, p. 132-133.

sous le même vocable, et que ces deux ordres furent supprimés par deux papes homonymes, on pourrait se croire en droit de dire, en s'en tenant à ces traits caractéristiques, qu'un seul et même personnage a été dédoublé et qu'il est inscrit deux fois au martyrologe sous des noms divers. Et pourtant, il existe deux saints parfaitement historiques, et même relativement modernes, à qui s'appliquent toutes ces particularités. Saint Jean Colombini, mort près de Sienne, le 31 juillet 1367, ramené à la pratique des vertus chrétiennes par la lecture de la Vie des Saints, fonda l'ordre des Jésuates, supprimé par Clément IX [1]. Saint Ignace de Loyola, mort à Rome, le 31 juillet 1556, fut touché de la grâce en lisant les Vies des Saints qu'on lui avait passées pour charmer les ennuis de sa convalescence ; il fonda l'ordre des Jésuites, supprimé, comme chacun sait, par un autre pape Clément. Si je rapporte ce fait, ce n'est pas pour conclure que les coïncidences de cette nature peuvent être fréquentes, bien au contraire ; car on aurait beaucoup de peine à trouver un autre exemple analogue à celui-ci, que nous avons cité à titre de curiosité.

Les naïfs hagiographes du moyen âge, obligés de suppléer par des emprunts plus ou moins légitimes à l'insuffisance de la source primitive, ne nous mettent guère en présence de cas réellement embarrassants. Leurs méthodes sont, en général, peu com-

1. *Acta SS.*, iul., t. VII, p. 333-354.

pliquées, et ils laissent facilement surprendre leur secret.

Voici, par exemple, comment s'y est pris un biographe de saint Vincent Madelgaire pour honorer son patron par un morceau de littérature d'une longueur suffisante [1].

Dans la préface, il commence par transcrire le prologue de la vie de saint Ermin, auquel il ajoute une phrase de Sulpice Sévère ; suit une seconde introduction, qui est mot pour mot la préface de Grégoire de Tours à la vie de saint Patrocle. Pour raconter la naissance et les premières années du saint, il accumule des réminiscences de la vie de saint Ermin, sans parler de celles des parentes de Vincent, sainte Waudru et sainte Aldegonde, et l'histoire de son mariage est littéralement extraite de la *Vita Leobardi* de Grégoire de Tours. Son fils Landric embrasse l'état ecclésiastique; ceci est raconté d'après la vie de saint Gal, dans Grégoire de Tours. Ce dernier lui fournit encore la partie principale d'une vision, qui remplit un des chapitres de la vie de saint Léobard. Saint Vincent entre en religion et forme des disciples : tiré des vies de saint Martius et de saint Quintianus, de Grégoire de Tours. Il se livre à la mortification, à la prière et pratique toutes les vertus religieuses : tiré de la vie de saint Bavon. Se sentant près de mourir, il confie ses enfants spirituels à son fils Landric : tiré de la vie de saint Urs-

1. Cette vie a été l'objet d'une étude approfondie du P. A. Poncelet, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XII, p. 422-440.

mer. Il est enseveli dans son monastère, où il fait sentir son pouvoir aux fidèles qui l'invoquent : tiré de la vie de saint Bavon. Un clerc aveugle recouvre la vue sur son tombeau : ce miracle est tout entier emprunté à Grégoire de Tours, qui le raconte de saint Martin. Il faut ajouter encore au bilan de notre plagiaire six chapitres de la vie de sainte Waudru, qui, il est vrai, lui servait de source historique, mais qu'il transcrit mot pour mot, et, de même, une foule de réminiscences qu'il serait long d'énumérer.

Les vies de saints remplies d'extraits d'autres vies de saints sont très nombreuses, et il en est qui ne sont guère autre chose qu'un centon hagiographique. On conçoit l'embarras du critique retrouvant les mêmes faits redits avec les mêmes mots à propos de deux saints. Il se demande quelle créance il faut accorder aux vies de saint Hubert, de saint Arnould de Metz et de saint Lambert, où il reconnaît des parties communes [1]. On devine l'importance qu'il attache à une histoire comme celle de saint Remacle, servilement calquée sur celle de saint Lambert [2].

Telle a été, en effet, l'indigence de certains rédacteurs, que, non contents de s'approprier telles quelles certaines phrases générales ou même des épisodes intéressants qui semblaient pouvoir faire bonne figure

1. *Acta SS.*, nov., t. I, p. 760-763.

2. G. Kurth, *Notice sur la plus ancienne biographie de saint Remacle*, dans *Bulletins de la Commission royale d'histoire*, 4e série, t. III, Bruxelles, 1876, p. 355-368.

dans leur composition, ils ont été réduits à mettre la main sur des pièces entières, à les adapter tant bien que mal à leur saint, souvent à se contenter de remplacer un nom par un autre. Ainsi, par exemple, la passion de sainte Martine est littéralement celle de sainte Tatiana ; sainte Castissima a les mêmes actes que sainte Euphrosyne ; ceux de saint Caprais sont les actes mêmes de saint Symphorien ; le groupe Florentius et Julianus a une histoire identique à celle du groupe Secundianus, Marcellianus et Veranus, et ainsi de suite, car la liste de ces doublets étranges est beaucoup plus longue qu'on ne serait porté à se l'imaginer. Nous nous proposons de dresser un jour ce catalogue [1].

Une variété du genre littéraire si spécial que nous venons de caractériser est celui des récits où l'on s'est contenté d'introduire un personnage nouveau, tout en maintenant le héros primitif et toute l'histoire qui le concerne. Je citerai le cas de saint Florian, honoré à Bologne, que l'on a fait entrer, pour lui donner une histoire, dans la passion des soixante martyrs d'Eleutheropolis [2], et celui de saint Florent du mont Glonne, que l'on est tout étonné de rencontrer dans la compagnie de saint Florian de Lorsch [3].

Les hagiographes latins ont eu fréquemment

1. Il nous suffira de renvoyer pour le moment à quelques listes provisoires. *Hist. littéraire de la France*, t. VII, p. 193 ; *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 496.

2. *Analecta Bollandiana*, t. XXIII, p. 292-295.

3. *Acta SS.*, sept., t. VI, p. 428-430. Cf. Krusch, dans *M. G.*, *Script. rr. merov.*, t. III, p. 67.

recours au procédé commode de l'adaptation ; les Grecs ne se sont point privés de cette ressource, comme on peut s'en assurer en comparant l'histoire de sainte Barbe avec celle d'Irène et de Cyriaena [1], celle de saint Onésime avec celle de saint Alexis [2]. Il n'y a pas longtemps, on a signalé des cas parallèles dans l'hagiographie syriaque : la vie de Mar Mikha n'est pas différente de celle de Mar Benjamin [3], et l'histoire de saint Azazaïl est une adaptation de celle de saint Pancrace de Rome [4].

On est tenté de croire, tant le procédé semble sommaire et puéril, qu'il n'a été pratiqué qu'aux plus sombres époques du moyen âge, et l'on ne peut se défendre de reporter ces misérables plagiats dans un milieu barbare, d'où la culture littéraire s'est à peu près complètement retirée. Rappelons-nous, pourtant, que dès le IVe siècle, en Italie et à Rome même, nous constatons de formelles adaptations de légendes étrangères à des saints nationaux. La pas-

1. *Acta SS.*, nov., t. I, p. 210.

2. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 820.

3. La vie de Mar Mikha a été publiée par Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. III, p. 513-532; celle de Mar Benjamin, par V. Scheil, *La vie de Mar Benjamin*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XII, 1897, p. 62-96. C'est M. C. Brockelmann, *Zum Leben des Mar Benjamin*, *ibid.*, p. 270-271, qui a signalé ce cas intéressant d'un moine qui s'empare de la légende d'un couvent voisin et ne craint pas de dédier son plagiat au patriarche Syméon.

4. F. Macler, *Histoire de saint Azazaïl*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 141. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXIII, p. 93-95.

sion de saint Laurent est, jusque dans le détail, empruntée à celle des martyrs de Phrygie, rapportée par Socrate et Sozomène; celle de saint Cassien n'est point différente de celle de saint Marc d'Aréthuse [1]. Le martyre de saint Eutychius, tel que le rapporte le pape Damase [2], est tout simplement une reproduction de celui de saint Lucien [3], et la version damasienne de la passion de sainte Agnès a d'incontestables ressemblances avec celle de sainte Eulalie [4]. Ce n'est pas encore le plagiat sous sa forme la plus brutale, la transcription, presque mot pour mot, du modèle. Mais déjà la légende commence à être considérée comme un bien sans maître. Elle appartient, en quelque manière, au « commun des saints », et le transfert s'exerce sur une assez large échelle.

Ce n'est pas uniquement dans la littérature hagiographique que les rédacteurs de vies de saints vont chercher la matière de leurs adaptations. Voici la légende de saint Vidian, martyr local honoré à Martres-Tolosanes ; elle se confond avec la légende épique de Vivien, neveu de Guillaume d'Orange,

1. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XIX, p. 452-453. Le supplice de saint Marc d'Aréthuse est attesté par saint Grégoire de Nazianze, *In Iulian.*, *I*, comme l'a fait remarquer M. Pio Franchi, *Nuove note agiografiche*, dans *Studi e testi*, t. IX, p. 68. Disons, en passant que, après saint Cassien, saint Artemas de Pouzzoles a hérité de la passion de saint Marc d'Aréthuse. *Acta SS.*, ian., t. II, p. 617.

2. Ihm., *Damasi epigrammata*, n. 27.

3. P. Franchi, t. cit., p. 58, n. 2.

4. Id., *Santa Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Roma, 1899, p. 20.

qui est racontée dans deux chansons de geste : les *Enfances Vivien* et *Aliscans* [1] ; la légende de sainte Dymphne est l'adaption d'un conte des plus connus [2]; de même que celle de sainte Oliva, devenue si populaire en Italie, non par l'église, mais par le théâtre [3].

Les compositions dont nous venons de parler constituent des supercheries littéraires que nous sommes portés à juger très sévèrement. Je n'oserais, en général du moins, les classer parmi les faux ni regarder les auteurs de ces substitutions comme plus coupables que ceux qui, naïvement, croyaient pouvoir suppléer au silence de la tradition par des récits dont leur imagination faisait les principaux frais. Ils en étaient réduits à l'extrémité d'imiter ces artistes qui, de la statue d'un consul, faisaient un saint en y adaptant une autre tête ou en lui mettant dans la main une croix, une clef, un lys ou quelque autre objet symbolique.

Mais il faut bien l'avouer, la littérature hagiographique a été déshonorée par quelques faussaires

1. A. Thomas, *Viviens d'Aliscans et la légende de saint Vidian*, dans *Études romanes dédiées à Gaston Paris*, Paris, 1891, p. 121-135; L. Saltet, *Saint Vidian de Martres-Tolosanes et la légende de Vivien des chansons de geste*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, février 1902, p. 44-56. Dom Lobineau, *Les Vies des saints de Bretagne*, Rennes, 1725, p. 25, est d'avis que l'auteur de la vie de saint Colledoc n'a pas eu « d'autres mémoires que le roman de Lancelot du Lac avec une imagination hardie et féconde ».

2. Plus haut, p. 10.

3. Al. d'Ancona, *Origini del teatro italiano*, 2ª ediz., Torino, 1891, t. I, p. 436-437.

qui ne sauraient trouver d'excuse dans leur naïveté. Des faux audacieux, produits du mensonge et de l'ambition, ont longtemps égaré des esprits trop crédules et des critiques trop peu défiants ; citons, par exemple, la légende Cypriote de saint Barnabé [1], la trop fameuse translation de saint Denis à Ratisbonne [2], la vie de saint Maur par le prétendu Fauste, qui n'est autre qu'Odon de Glanfeuil [3], la passion de saint Placide, par Pierre Diacre, sous le nom de Gordien [4]. Le moine de Glastonbury, qui remania la légende de Joseph d'Arimathie [5], les premiers auteurs des légendes apostoliques de France, ne peuvent, devant le tribunal de l'histoire, exciper de leur bonne foi. On se détourne d'eux avec mépris, tout en admirant la simplicité de leurs dupes.

1. *Acta SS.*, iun., t. II, p. 431-452. Cf. Duchesne, *Saint Barnabé*, dans *Mélanges G. B. de Rossi*, p. 45-49.
2. *Neues Archiv für aeltere deutsche Geschichtskunde*, t. XV, p. 340-358.
3. *Acta SS.*, ian., t. I, p. 1051-1052, 1039-1050.
4. *Acta SS.*, oct., t. III, p. 114-138.
5. P. Paris, *De l'origine et du développement des romans de la Table ronde*, dans *Romania*, t. I, 1872, p. 457-482.

CHAPITRE QUATRIÈME

CLASSIFICATION DES TEXTES HAGIOGRAPHIQUES

Système défectueux. — Classification par sujets. — Par catégories de saints.—Système adopté. Point de vue historique. — Division en six classes. — Application aux *Acta sincera* de Ruinart. — Les « Suppléments » de Le Blant.

Il ne sera pas inutile de résumer les pages qui précèdent en essayant d'établir quelques catégories principales, d'après lesquelles on peut grouper la plupart des pièces que nous avons appelées documents hagiographiques.

Nous négligeons les divisions purement extérieures, empruntées au sujet du récit, en Passions, Vies, Translations, Miracles, ou bien à la forme littéraire, en Vies métriques, rythmiques, etc. C'est à peine si cette classification mécanique peut fournir quelque indice sur la valeur historique des morceaux. On aurait tort, par exemple, de conclure de ce qu'un hagiographe a écrit en vers, qu'il a pris nécessairement les libertés qu'on s'accorde à laisser aux poètes. Les poètes du moyen âge sont souvent aussi habiles

à mouler en hexamètres le texte qui leur sert de source qu'ils sont dépourvus d'inspiration et d'invention poétique [1].

Un autre système de groupement, plus logique en apparence, consisterait à classer les actes d'après les catégories des saints eux-mêmes. La littérature hagiographique se rapporte, en effet, à une foule très variée de personnages qui n'ont pas tous des droits également certains aux honneurs publics. Il y a d'abord ceux dont le culte s'est établi légitimement dans l'église et a reçu la sanction des siècles. Saint Laurent dans l'église de Rome, saint Cyprien dans celle d'Afrique, saint Martin dans celle des Gaules, appartiennent sans conteste à cette classe, et nous possédons les actes de chacun d'eux.

Après eux viennent les personnages réels dont le culte a été établi irrégulièrement, quelle que soit la consécration qu'il ait pu recevoir après un long usage. Nous avons dit ailleurs que le mot « sanctus » n'a pas toujours eu le sens très précis qu'il a de nos jours et qu'il a notamment valu à plus d'un évêque simplement orthodoxe les honneurs d'une canonisation tardive [2]. L'on sait que les pieux personnages dont saint Grégoire le Grand a rappelé les vertus dans ses Dialogues ont tous fini par prendre rang

1. Un exemple curieux dans les *Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi Patris Benedicti* (M. G., *Poet. lat. aevi carol.*, t. III, p. 394-398), où le livre II des Dialogues de saint Grégoire est résumé en vers, chapitre par chapitre.

2. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, p. 406-411.

parmi les saints dans l'église latine [1], de même que les solitaires dont Théodoret écrivait la biographie de leur vivant même se trouvèrent un jour incorporés dans les fastes de l'église grecque par le caprice des hagiographes [2]. Il arriva même que des hommes respectables, auxquels les contemporains n'avaient point décerné l'auréole de la sainteté, furent mis au rang des martyrs ou des bienheureux dans des circonstances singulières; tel Cassiodore, qui devint, on ne sait trop comment, un martyr des premiers siècles [3]. Et que de fois la découverte d'une sépulture ou d'une série de corps dont l'identité n'était point rigoureusement établie ne donna-t-elle pas naissance à un culte local, qui fut souvent assuré d'une longue fortune ? La plupart de ces saints, moins authentiques, quoique à des degrés divers, ont trouvé des hagiographes pour les célébrer et les accréditer.

La longue liste des saints nous fournit une troisième catégorie, relativement peu nombreuse, mais qui n'est pourtant pas à négliger : celle des personnages inventés à qui on a fini par attribuer une existence réelle. Les uns ont une origine purement littéraire. Nous avons déjà cité quelques héros de romans ou de contes hagiographiques, transformés en personnages historiques et finissant par créer un centre de culte. On connaît la chanson de geste d'Amis et Amile, tués par Ogier le Danois près de

1. *Civiltà cattolica*, sér. XV, t. VI, 1894, p. 292-305, 653-669.
2. *Analecta Bollandiana*, t. XIV, p. 420-421.
3. Plus haut, p. 24, 81.

Mortara, dans le Montferrat. Leur histoire fut transformée en vie de saints et ils eurent leur chapelle à Novare, à Milan et ailleurs peut-être [1]. Le poème de Flore et Blanchefleur eût donné naissance à une sainte Rosana — dont la vie fut même imprimée — si la cour de Rome n'y avait mis bon ordre [2]. D'autres saints imaginaires durent leur origine à quelque singularité iconographique : telle la célèbre sainte Liberata ou Wilgefortis, que l'on représenta comme une femme à barbe attachée à la croix et dont la légende fut inspirée par la vue d'un de ces crucifix en tunique dont le *Volto santo* de Lucques offre l'exemple le plus connu [3].

Il ne faut pas beaucoup insister sur les inconvénients que présenterait une classification des textes hagiographiques répondant exactement à ces diverses catégories de saints. En effet, il saute aux yeux qu'il n'y a pas de rapport intime entre le sujet d'un récit et sa valeur historique. C'est ainsi que des saints aussi célèbres et aussi authentiques que saint Lau-

1. *Acta SS.*, oct., t. VI, p. 124-126.

2. Al. d'Ancona, *Origini del teatro italiano*, 2ᵉ ediz., t. I, p. 437; t. II, p. 60. Cf. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, 1, 1885, p. 227.

3. *Acta SS.*, iul., t. V, p. 50-70; A. Lütolf, *Sanct Kümmerniss und die Kümmernisse der Schweizer*, dans *Geschichtsfreund*, t. XIX, 1863, p. 183-205; G. Schnürer, *Die Kümmernisbilder als Kopien des Volto Santo von Lucca*, dans *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft*, 1901, p. 43-50; Id., *Der Kultus des Volto Santo und der hl. Wilgefortis in Freiburg*, dans *Freiburger Geschichtsblaetter*, t. IX, 1902, p. 74-105. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 482; t. XXIII, p. 128.

rent et sainte Agnès nous sont principalement connus par des actes légendaires et que, au contraire, plusieurs saints de la seconde catégorie sont pourvus d'un dossier convenablement documenté. Cette disproportion si fréquente et si regrettable crée une foule de problèmes embarrassants et souvent insolubles. Lorsque les actes historiques font défaut, il est possible, dans bien des cas, de suppléer à leur silence par d'autres documents et d'établir le fait du culte traditionnel par les martyrologes, les itinéraires, les monuments. Mais lorsque ce moyen de contrôle lui-même nous échappe, nous sommes dans l'impossibilité de décider à laquelle des trois classes de saints appartient celui que nomme la légende. Si nous n'avions que ses actes pour nous prononcer au sujet de saint Sébastien, nous pourrions éprouver la même hésitation que devant sainte Martine, que l'antiquité semble n'avoir pas connue [1]; et il n'est pas probable que l'on trouve jamais un argument décisif permettant de placer sainte Barbe et sainte Catherine dans la première ou dans la seconde catégorie des saints.

Il nous reste donc à recourir au seul principe qui puisse conduire à un classement rigoureux des actes des martyrs et des textes hagiographiques en général : c'est le degré de sincérité et d'historicité du

1. Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Martina*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XVII, 1903, p. 222-236.

document. En nous en tenant aux grandes divisions, voici les résultats de l'application de ce principe :

1° Théoriquement la première place revient aux *procès-verbaux officiels* de l'interrogatoire des martyrs. L'existence de relations de cette espèce, déposées dans les archives du proconsul, est attestée par plus d'un témoignage. Il s'agit de savoir si quelques-unes de ces relations se sont conservées.

On pourrait nous dire que ces pièces authentiques ne rentrent dans aucune catégorie de documents hagiographiques et que, dans la rigueur des termes, il ne faudrait pas nous en occuper. Mais c'est là un souci bien superflu, car il ne faut pas de longues recherches pour constater qu'aucun procès-verbal de l'époque des persécutions ne nous est parvenu à l'état isolé ; les pièces que l'on décore du titre d'actes proconsulaires sont tout au plus des compositions destinées à l'édification des fidèles et où le texte officiel de l'interrogatoire, scrupuleusement respecté, forme le fond principal du récit. C'est ainsi que le plus célèbre des documents de cette catégorie, celui que l'on s'est plu à présenter comme le modèle le plus parfait des actes proconsulaires, la *Passio Cypriani*, est, en réalité, un morceau composite où il faut distinguer trois documents reliés entre eux par quelques phrases du dernier rédacteur : d'abord le texte officiel d'un premier interrogatoire, en 257, à la suite duquel Cyprien fut envoyé en exil ; puis le procès-verbal de l'arrestation et du second interrogatoire, en 258 ; enfin, le récit du martyre. Dans

la passion des martyrs Scillitains, la main de l'hagiographe est moins visible. On n'y entend parler que les martyrs et le persécuteur, et l'on assiste à l'exécution de la sentence. L'interrogatoire a-t-il été copié dans le greffe du proconsul, ou bien un chrétien assistant à l'audience l'a-t-il sténographié ? Il serait difficile de se prononcer, mais on peut affirmer que le rédacteur n'a rien mis du sien dans les paroles qu'il place dans la bouche des martyrs.

Ces interrogatoires authenthiques sont toujours admirables, et, après tant de siècles, l'émotion que produit leur lecture n'a rien perdu de son intensité. Si quelque chose pouvait gâter l'impression qu'ils produisent, ce seraient les contrefaçons maladroites que l'on rencontre trop fréquemment dans les passionnaires. Dans les scènes à effet imaginées par les hagiographes pour mettre en relief l'héroïsme de son sacrifice, le martyr pose comme au théâtre et prononce des discours académiques. Aussi rien n'est-il plus facile à reconnaître que des « actes proconsulaires » authentiques. Mais il faut en prendre son parti, il en existe fort peu.

2° Une seconde catégorie d'actes authentiques comprend les *relations de témoins oculaires* et dignes de foi, ou de contemporains bien informés recueillant autour d'eux les souvenirs d'autres témoins oculaires. Dans ces récits, qui ont un caractère littéraire, une place considérable est laissée à l'élément subjectif, totalement absent dans les actes purement officiels. On pourrait, cela va de soi, pousser plus

loin l'analyse et subdiviser cette catégorie d'actes en trois classes :

a) Les documents où le témoin direct parle seul en son nom ;

b) Ceux où l'auteur contemporain se contente d'enregistrer le témoignage d'autrui ;

c) Ceux enfin où l'observation directe est combinée avec le témoignage, comme dans plusieurs chapitres des Martyrs de Palestine d'Eusèbe, et dans la vie de Cyprien, par le diacre Pontius. Mais tous ces genres d'actes ont cela de commun qu'ils expriment directement, sans l'intermédiaire d'une source écrite, un témoignage vivant et contemporain.

3° La troisième catégorie est formée des actes *dont la source principale est un document écrit* appartenant à l'une des deux séries précédentes. Elle comprend les remaniements à tous les degrés, depuis les simples retouches de style respectant la disposition du morceau et le détail des développements, jusqu'aux arrangements libres où le nouveau rédacteur taille dans son modèle, le bouleverse, le développe, l'interpole même. Nous possédons jusqu'à sept rédactions diverses de la passion des martyrs Scillitains, et les pièces historiques qui ne nous sont parvenues que sous une forme remaniée sont très nombreuses. Un certain nombre des vies dont se compose le ménologe de Métaphraste rentrent dans la catégorie des arrangements qui ont pour source unique un document historique que le rédacteur a abrégé ou paraphrasé en toute liberté.

Nous rattachons naturellement à cette classe les remaniements au second ou au troisième degré, ceux dont les auteurs travaillaient non pas sur un document primitif, mais sur une pièce déjà retouchée.

4° Les actes dont le fond n'est point une source écrite, mais qui résultent de la combinaison fantaisiste de quelques éléments réels dans un cadre de pure imagination, en d'autres termes les *romans historiques,* constituent la quatrième catégorie. Elle est fort nombreuse, et il faut y faire rentrer notamment toute la série des cycles du Légendaire romain. Dans ces pièces, qui sont souvent un tissu de réminiscences littéraires, de traditions populaires et de situations fictives, l'élément historique est presque toujours réduit à une quantité infinitésimale. Le nom du saint, l'existence de son sanctuaire, la date de sa fête sont d'ordinaire ce que l'on peut retirer avec certitude d'un genre de composition où la fantaisie s'est donné libre carrière.

Bien que leurs auteurs ne pèchent point par excès d'imagination, je joindrai à cette classe les actes qui sont de simples *adaptations.* D'ordinaire, le résidu historique de ces plagiats est le même que celui des romans péniblement élaborés dont nous venons de parler ; car le minimum des retouches exigé pour appliquer l'histoire d'un saint à un autre porte nécessairement sur son nom, sa fête et son sanctuaire.

5° Après les romans historiques qui ont pour objet un personnage réel, viennent les *romans d'imagination,* où le héros lui-même est une création du

poète. La passion de saint Nicéphore et l'histoire de Barlaam et Joasaph peuvent servir de types.

6° Il convient de mettre dans une catégorie à part les *faux* proprement dits, c'est-à-dire les légendes hagiographiques composées avec l'intention de tromper le lecteur. Il n'est pas toujours aisé, en cette matière, de découvrir le véritable auteur de la supercherie, et il doit être arrivé souvent que le rédacteur n'ait fait qu'enregistrer une version qui circulait avant lui ; dans ce cas, il faut rattacher la pièce à une des séries précédentes [1].

Nous pourrions nous abstenir d'entrer dans de plus amples explications et laisser au lecteur le soin d'appliquer à de nombreux exemples les principes précédemment posés. Aussi bien faudrait-il s'engager dans des recherches sans fin et s'appuyer sur les efforts combinés d'un grand nombre pour arriver à classer rigoureusement suivant les catégories que nous venons d'établir toutes les légendes hagiographiques qui nous sont parvenues. Mais nous ne pouvons guère nous dispenser de jeter un coup d'œil rapide sur une collection justement célèbre, qui a été pendant longtemps, pour la plupart des érudits,

1. M. A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. II, Leipzig, 1904, p. 464-465, cite, en l'approuvant, notre classification. Il propose d'y ajouter une septième catégorie, celle des « actes rédigés schématiquement et uniquement d'après le modèle de passions célèbres ». Au point de vue historique, où nous nous sommes placé, ce groupe rentre dans notre quatrième catégorie.

le dernier mot de l'hagiographie critique, par laquelle la ligne de démarcation entre la fable et l'histoire se trouverait définitivement tracée : nous voulons parler des *Acta sincera* de Ruinart.

Cette belle œuvre, bien conçue, quoique un peu sommairement exécutée, a rendu les plus grands services, et ce serait pure injustice de notre part de chercher à la déprécier. Il est pourtant permis de dire qu'elle ne répond plus aux exigences actuelles. Tout le monde se trouve d'accord pour demander des textes mieux établis d'après la stricte méthode philologique. On semble moins préoccupé de la nécessité d'une épuration ou, pour parler avec plus de précision, d'un travail de classement à opérer dans les pièces choisies par Ruinart.

Ne faudrait-il pas dire que, de nos jours, le titre d'*Actes sincères* prête facilement à des équivoques ? Je ne fais aucune difficulté d'admettre que tous les actes réunis par le savant bénédictin sont « sincères », en ce sens qu'il a entendu exclure de son recueil toutes les pièces fabriquées par des faussaires. Mais tous les morceaux de son choix ne sont point sincères en ce sens qu'on puisse les traiter comme des sources historiques pures, sans alliage de fantaisie ou de fiction. Prudence, comme beaucoup de poètes, est un sincère ; qui s'avisera jamais de traiter ses vers comme le texte d'un historien ? L'âme franche et loyale de saint Jean Chrysostome se reflète dans ses panégyriques non moins que dans ses homélies. Faudra-t-il, pour cela, négliger de

tenir compte de son tempérament d'orateur et assimiler ses sermons aux pièces d'un procès ? Évidemment non. Mais ce que l'on admet sans difficulté à propos d'un poème ou d'un morceau oratoire, on l'oublie trop souvent lorsqu'il s'agit de récits dont les auteurs sont inconnus et dont la valeur historique doit être déterminée par les critères internes.

On s'est habitué à mettre à peu près sur le même plan tous les textes de Ruinart et à leur attribuer en bloc une autorité absolue. Il ne serait pas difficile de citer une série de travaux sur l'histoire de l'église primitive ou sur certains points de discipline où les *Actes sincères* sont cités pêle-mêle sans que l'on ait éprouvé le besoin de les passer au crible en vue de l'usage spécial que l'on voulait en faire. Sauf la revision récente de Harnack [1], on peut dire que les listes d'actes authentiques dressées en ces derniers temps ne témoignent d'aucun effort sérieux. Elles ne sont, avec d'insignifiantes retouches, que la reproduction des tables de Ruinart [2]. On n'a pas assez remarqué que le savant bénédictin n'avait qu'une idée un peu vague de la classification des textes hagiographiques. Nulle part, il n'en formule les principes, et sa règle unique paraît avoir été de donner

1. *Die Chronologie*, t. II, p. 463-482. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXIII, p. 476-480.

2. Preuschen dans Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I. p. 807-834 ; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 237-245 ; *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, p. 320-334 ; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, p. 409-410.

sur chaque martyr le document le plus respectable et le plus ancien.

Les *Acta sincera* se composent de cent dix-sept articles [1] de valeur très inégale, qu'il est manifestement impossible de soumettre à un traitement critique uniforme, et qu'il faut, par conséquent, grouper en catégories.

Sur un petit nombre de saints (Irenaeus, Alexander ep. Hierosolym., Priscus, Malchus et Alexander, Mamas, Soteris), Ruinart a dû se borner à réunir quelques textes épars dans le goût des compilations intitulées *Sylloge* chez les Bollandistes.

Pour d'autres, il a mis à profit des auteurs, historiens, orateurs, poètes, dont l'œuvre est suffisamment connue et le degré de crédibilité bien établi. Ainsi, Eusèbe (Iacobus ep. Hierosolym., Symeon ep. Hierosolym., Ptolemaeus et Lucius, Apollonius, Leonides et soc., Dionysius Alexandrinus, Maximus, Martyres persecutionis Diocletiani, Martyres Palaestinae, Romanus) ; Prudence (Hippolytus, Laurentius, Romanus, Vincentius, Eulalia, Agnes, Martyres Caesaraugustani, Quirinus, Cassianus); saint Jean Chrysostome (Domnina et soc., Lucianus, Pelagia, Drosis, Iulianus); saint Grégoire de Nysse (Theodorus m.); saint Basile (Barlaam [2], Gordius, Iulitta, Martyres XL); saint Astère d'Amasée (Euphemia,

1. Les *Acta Firmi et Rustici* ont été ajoutés par l'éditeur de Vérone.

2. L'attribution à saint Basile est fausse. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 132.

Phocas); saint Ambroise (Laurentius, Vitalis et Agricola, Agnes, Theodora et Didymus); Rufin (Apollonius, Theodorus conf.); Paulin de Nole (Felix); Socrate (Macedonius et soc.); Sozomène (Eusebius et soc., Basilius Ancyranus); Théodoret (Cyrillus et soc., Iuventinus et Maximinus); Palladius (Potamiaena); saint Augustin (Martyres XX Africani); saint Vigile (Sisinnius et soc.).

Restent les passions isolées, au nombre de soixante-quatorze, sur lesquelles devra porter, à l'avenir, l'effort de la critique. Déjà un certain nombre d'entre elles sont classées définitivement. D'autres ont reçu un rang provisoire, et il faut prévoir que quelques-unes ne sortiront jamais des limbes où les critiques ont été obligés de les reléguer, faute de savoir par où saisir leurs défauts ou leurs mérites.

On est généralement d'accord pour donner la place d'honneur — correspondant aux deux premières catégories de notre classification — à quelques pièces célèbres, dont, malheureusement, l'énumération n'est pas fort longue : Polycarpus, Iustinus, Martyres Lugdunenses, Martyres Scilitani [1], Perpetua, Cyprianus, Fructuosus, Iacobus et Marianus, Maximilianus, Marcellus, Cassianus Tingitanus. Si l'on fait abstraction de l'encadrement et qu'on retienne simplement l'épître aux Romains, qui fait

1. La recension donnée par Ruinart, *Bibl. hag. lat.*, n. 7531, doit être remplacée par *Bibl. hag., lat.* n. 7527.

corps avec eux, les actes de saint Ignace d'Antioche doivent évidemment être rangés parmi les perles de la collection [1]. Il ne faut pas oublier non plus la passion de saint Procope, dont on n'a pas d'abord soupçonné l'importance, faute d'y avoir reconnu un fragment du livre des Martyrs de Palestine [2], œuvre authentique d'Eusèbe.

Passons immédiatement à l'autre extrême. La *Passio Nicephori* et la *Passio Bonifatii* appartiennent à la classe des romans d'imagination. Joignez-y les actes de Didymus et Theodora [3], de Genesius le comédien, ainsi que les actes de Théodote d'Ancyre, dont le noyau est un conte rapporté par Hérodote [4], tandis que le héros du récit manque de toute attestation historique [5].

Le genre roman historique, c'est-à-dire la quatrième variété de textes hagiographiques, n'est pas mal représenté dans Ruinart. On ne fera pas de difficulté d'y rattacher Symphorosa, Felicitas et VII filii, Afra, Cyricus et Iulitta, Petrus Balsamus, Vincentius, Firmus et Rusticus, Lucianus et Marianus. Je ne vois pas de motif suffisant de donner une place

1. On a fait de vains efforts pour réhabiliter les actes d'Ignace dans leur ensemble. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XVII, p. 362; t. XIX, p. 38.

2. *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 115.

3. A comparer aux actes d'Alexandre et Antonina, *Acta SS.*, mai, t. I, p. 744-746.

4. Sur ce conte, A. Schiefner, *De quelques versions orientales du conte du trésor de Rhampsinite*, dans *Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, t. XIV, 1869, p. 299-316.

5. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 320-328; t. XXIII, p. 478.

plus honorable aux Martyres Agaunenses, à Donatianus et Rogatianus, Victor, Tarachus et Probus, Ferreolus, Arcadius, Leo et Paregorius.

Les autres textes de la collection doivent se rattacher, jusqu'à nouvel ordre, à la troisième catégorie, celle des passions qui ont pour source principale un document historique de premier ou de second rang. Est-il besoin de dire que l'espèce se subdivise en de nombreuses variétés déterminées à la fois par la qualité du document primitif et par les capacités du rédacteur? Il ne faut pas oublier non plus que, sur la plupart de ces textes, on n'est pas encore parvenu à se mettre d'accord, faute de les avoir soumis à un examen approfondi, et que quelques-uns, par leur caractère mixte, se prêtent difficilement à une classification rigoureuse?

Les plus importantes parmi les pièces de la troisième classe sont certainement les passions de Pionius, Montanus et Lucius, Maximus, Crispina. On trouvera peut-être que nous ne les avons pas admises en assez bonne compagnie. Je ne crois pas qu'il soit permis de leur faire plus d'honneur. Il n'est guère possible d'hésiter à leur adjoindre les passions suivantes : Achatius, Petrus, Andreas et soc., Felix [1], Saturninus, Dativus et soc., Agape et

1. Nous n'avons plus les actes de saint Félix dans leur forme primitive. La partie concernant le voyage en Italie est une interpolation. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 27-28; t. XXII, p. 460.

Chionia [1], Irenaeus, Pollio, Euplus, Philippus [2], Phileas et Philoromus [3], Quirinus, Iulius, Marcianus et Nicander [4], Sabas Gothus [5].

Ajoutons-y encore les actes suivants, dont on s'est beaucoup moins occupé : Epipodius et Alexander, Trypho et Respicius, Cyrillus, Claudius, Asterius et soc. [6], Serenus, Faustus et Ianuarius, Genesius Arelatensis, Patricius ep. Prusae, Martyres Aegyptii. Il n'est pas impossible qu'on soit amené, par l'étude approfondie de leurs sources et de leur composition, à en faire déchoir quelques-uns du rang que nous venons de leur assigner.

Les actes concernant les martyrs de Perse (Symeon, Pherbute, Sadoth, Bademus) constituent un groupe à part, qui pourrait rentrer dans la famille des passions qui nous occupent [7]. Avant la publication de leurs diverses recensions inédites en arménien

1. P. Franchi, *Nuove note agiografiche,* dans *Studi e testi,* t. IX, p. 3-19.

2. J. Fuehrer, dans *Mittheilungen des k. deutschen archaeologischen Instituts,* Roem. Abtheilung, t. VII, 1892, p. 158-165; Harnack, *Die Chronologie,* p. 478.

3. C. Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien,* dans *Texte und Untersuchungen, N.F.,* t. V, p. 22, rejette ces actes. Le jugement de Harnack, *Die Chronologie,* p. 70, est beaucoup plus favorable.

4. P. Franchi, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* t. X, 1904, p. 22-26.

5. *Analecta Bollandiana,* t. XXIII, p. 96-98.

6. P. Franchi, dans *Nuovo bullettino,* t. cit., p. 17.

7. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide, 224-632,* Paris, 1904, p. 63-82; H. Delehaye, *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II,* Paris, 1905, p. 5-19.

et en syriaque, il serait prématuré de se prononcer sur la forme originale et partant sur la valeur documentaire de ces récits.

On ne saurait s'occuper du recueil de Ruinart sans s'expliquer sur la tentative de Le Blant, à qui nous devons un « Supplément aux Acta sincera »[1]. Ce savant ne se proposait nullement de grossir le volume de Ruinart en y introduisant des textes historiques négligés par l'érudit bénédictin ou amenés au jour par de récentes découvertes. Il a essayé de montrer que plusieurs pièces écartées du recueil des Actes sincères « ont gardé, quoique remaniées, interpolées dans des mesures diverses, des parties saines provenant de documents originaux »[2]. Il appelle ces pièces des « actes interpolés » conservant une valeur fragmentaire[3], et voici la méthode employée pour les découvrir : « Une confrontation soutenue avec les renseignements fournis par le droit civil et criminel, avec le texte des meilleurs actes, avec les points solidement établis par le témoignage des anciens, telle est, à mes yeux, la voie ouverte pour établir le degré de créance due aux récits hagiographiques ; telle est celle que je m'appliquerai à suivre en cherchant les parcelles de vérité répandues dans certains documents qui, suivant l'opinion de Tillemont, ne sau-

1. *Les Actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart.* Extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXX, 2e partie, Paris, 1882.

2. *Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère*, Paris, 1893, p. 1.

3. *Les Actes des martyrs*, p. 5.

raient être rejetés dans leur ensemble, pour offrir quelques traits peu rassurants [1]. »

Autant que personne, j'admire la vaste érudition de Le Blant et la patience exemplaire avec laquelle il a poursuivi, à travers une littérature trop souvent insipide, les vestiges, parfois peu reconnaissables, qu'y a laissés l'antiquité. Mais il faut bien le dire, l'idée même qui a présidé à son travail est fausse et de nature à égarer les chercheurs. En effet, pour qu'un récit interpolé ou paraphrasé ait quelque valeur, il doit dériver d'une source historique dont la trace puisse se reconnaître ; les emprunts purement littéraires peuvent remonter très haut sans lui conférer le moindre degré d'autorité. On a fait, de tout temps, des centons de Virgile. Voyez à quelles conclusions l'on aboutirait si l'on voulait tirer avantage de l'antiquité de leurs éléments. De ce que l'on rencontre dans certaines passions des façons de s'exprimer correctes au point de vue juridique, on peut conclure parfois que l'auteur vivait à une époque où les formes antiques n'étaient point tombées en désuétude ; le plus souvent, il faudra dire qu'il avait lu un modèle ancien, qui lui a fourni des expressions bien choisies et des phrases techniques. Mais on se tromperait si l'on voulait de ce seul fait déduire qu'il a travaillé sur une source historique et que son récit dérive d'un récit contemporain des événements.

1. *Les Actes des martyrs*, p. 4.

Or, Le Blant a bien souvent réussi à découvrir dans des textes de basse époque ou dépourvus de valeur historique des particularités trahissant un état de choses qui remonte à l'antiquité classique ; mais il a eu tort d'en conclure que « ces pièces ont conservé, sur plus d'un point, des traits des originaux disparus »[1]. A le suivre dans cette voie, il faudrait inférer, de quelques légers indices, que les actes de sainte Agnès, de sainte Agathe, de saint Urbain, des saints Cosme et Damien, de sainte Cécile, etc., etc., tels que nous les avons, sont des remaniements d'actes plus anciens, ayant subi, comme il dit, « des retouches évidentes »[2]. Je pourrais citer tel contemporain qui s'est donné la coquetterie d'étaler une compétence de spécialiste sur certains détails techniques de ses romans. La postérité sera-t-elle obligée d'en conclure que ses récits ont un fond de vérité et qu'il n'a fait que mettre librement en œuvre des documents originaux ?

Le Blant a donc pu rendre service en montrant « que bien souvent les renseignements fournis par des textes secondaires s'accordent avec ceux que nous apportent les documents classiques[3] », mais il se faisait illusion en pensant que « si ces derniers n'étaient pas venus entre nos mains, nous serions utilement instruits par les autres sur les principaux traits de l'histoire des persécutions ». Il saute aux yeux,

1. *Les Actes des martyrs*, p. 127.
2. *Les persécuteurs et les martyrs*, p. 1.
3. *Les Actes des martyrs*, p. 279.

bien au contraire, que, si nous n'avions pas le contrôle des textes classiques, nous ne découvririons pas ces éléments anciens dans des actes sans valeur propre, et que nous bâtirions l'histoire des persécutions sur des fondements bien ruineux.

Il ne faut point pour cela renoncer à compléter Ruinart, après lui avoir beaucoup enlevé. Mais, on l'a vu, il importe avant tout de se rendre compte de la place à donner à chaque pièce dans la hiérarchie des documents hagiographiques. Le nouveau Ruinart que nous voudrions tenter de faire ne contiendrait que des pièces historiques, appartenant aux trois premières catégories énoncées au début de de ce chapitre.

CHAPITRE CINQUIÈME

LE DOSSIER D'UN SAINT

Documents concernant saint Procope de Césarée. — Récit d'Eusèbe. — Monuments du culte. — Les trois légendes de saint Procope. — Analyse des trois légendes. — Les synaxaires. — Actes latins de saint Procope. — Adaptations à saint Ephysius et à saint Jean d'Alexandrie. — Conclusions.

C'est une tâche souvent bien ardue d'établir les titres d'un saint des premiers siècles aux honneurs du culte public. Lorsque les documents historiques ne font pas complètement défaut, ils ont parfois subi, sous l'effort combiné de la légende et des hagiographes, de telles altérations que l'on n'en peut faire usage sans des précautions extrêmes. Et tout n'est pas dit lorsque, par une rare fortune, la cause d'un saint s'appuie sur un dossier relativement bien fourni. Il faut savoir classer les pièces, les interpréter à leur juste valeur, peser des témoignages, essayer d'établir le degré de créance que mérite chacun d'eux. Besogne souvent longue et infiniment délicate, où plus d'une déception attend le critique novice peu familiarisé avec l'hagiographie.

Un hasard providentiel nous a conservé une série exceptionnellement complète de documents concernant un saint de la persécution de Dioclétien. Relations contemporaines, récits dérivés et plusieurs fois remaniés, mentions des martyrologes, preuves historiques de l'existence d'un culte local, échos lointains de la légende, tout ce que la tradition a coutume de distribuer d'une main avare entre plusieurs saints se réunit ici sur un seul nom. Il s'agit de saint Procope, le « grand martyr » honoré par l'Église grecque le 8 juillet et inscrit, à la même date, au martyrologe romain. En suivant pas à pas les traces de son culte dans les monuments littéraires, nous arriverons à nous rendre compte assez exactement de la valeur des documents qui le concernent. Il sera facile d'étendre à des cas analogues les conclusions auxquelles nous conduira cet examen.

Saint Procope est le premier des martyrs de Palestine, dont Eusèbe, à la fois témoin et historien de la grande persécution, a raconté la vaillante résistance et le calme intrépide en face de la mort. Il nous est parvenu du livre d'Eusèbe une double rédaction. La plus courte et la plus connue se lit ordinairement entre le huitième et le neuvième livre de l'Histoire ecclésiastique. Une autre, plus développée, ne nous est parvenue intégralement que dans une traduction syriaque. Du texte grec il ne reste que des fragments et des résumés [1]. Le chapi-

1. Sur tout ceci, *Analecta Bollandiana*, t. XVI, p. 113-122.

tre de la longue recension concernant Procope n'a pas été retrouvé, comme plusieurs autres du même livre, dans les ménologes grecs. Mais les passionnaires latins nous ont gardé ce morceau du livre d'Eusèbe [1], le seul, semble-t-il, qui soit arrivé en Occident. Or, voici en quels termes l'évêque de Césarée raconte l'histoire de Procope et son supplice.

« Le premier des martyrs de Palestine fut Procope, homme rempli de la grâce céleste, et qui, avant le martyre, avait si bien réglé sa vie, que dès son enfance il s'était voué à la chasteté et à la pratique de toutes les vertus. Il avait réduit son corps jusqu'à lui donner pour ainsi dire l'apparence d'un cadavre ; mais son âme puisait dans la parole de Dieu une telle vigueur qu'elle en réconfortait le corps lui-même. Il vivait de pain et d'eau, et ne prenait de nourriture que tous les deux ou trois jours ; il prolongeait parfois son jeûne durant une semaine entière. La méditation de la parole divine occupait tellement son esprit qu'il y restait plongé jour et nuit sans jamais se lasser. Plein de bonté et de douceur, s'estimant le moindre de tous, il édifiait tout le monde par ses discours [2]. La parole de Dieu était sa seule étude, et dans les sciences profanes il n'avait qu'une instruction médiocre. Né à Élia, il avait fixé son domicile à Scythopolis, où il remplissait trois fonctions ecclésiastiques. Il était lecteur et interprète

1. *Bibl. hag. lat.*, n. 6949.
2. L'état du texte rend cette phrase fort difficile à saisir. Notre traduction ne rend que le sens général du passage.

en langue syriaque et chassait les démons par l'imposition des mains.

« Envoyé avec des compagnons de Scythopolis à Césarée, à peine eut-il franchi les portes de la ville qu'il fut conduit en présence du gouverneur, et avant même d'avoir eu à subir la prison et les fers, il fut, dès son entrée, pressé par le juge Flavien de sacrifier aux dieux. Mais lui, d'une voix forte, proclama qu'il n'y a pas plusieurs dieux, mais un seul, le créateur et l'auteur de toutes choses. Cette parole fit sur le juge une vive impression. Ne trouvant rien à répondre, il essaya de lui persuader de sacrifier au moins aux empereurs. Mais le martyr de Dieu méprisa ses instances. « Écoute, lui dit-il, ce vers d'Homère : Il n'est pas bon d'avoir plusieurs maîtres; qu'il n'y ait qu'un seul chef, un seul roi. »

« Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω εἷς βασιλεύς [1]. »

« A ces paroles, comme s'il avait prononcé des imprécations contre les empereurs, le juge ordonna de le conduire au supplice. On lui trancha la tête, et il entra heureusement dans la vie éternelle, par la voie la plus courte, le 7 du mois de Désius, jour que les latins appellent les nones de juillet, la première année de la persécution chez nous. Ce fut le premier martyre qui eut lieu à Césarée. »

Tout commentaire affaiblirait l'impression de ce

1. *Iliade*, II, 204.

beau et sobre récit, et de notre temps, il ne viendrait à l'esprit de personne de le mettre, comme on disait au moyen âge, en meilleur style. Nous verrons bientôt quel succès lui fut réservé.

Saint Procope ne tarda point à recevoir tous les honneurs réservés aux martyrs. Il ne faudrait peut-être pas apporter en preuve l'inscription de son nom au martyrologe oriental, qui nous est parvenu dans la compilation pseudo-hiéronymienne. Il figure au 8 juillet, sous cette formule : *In Caesarea Cappadociae Procopi.* La valeur du témoignage n'est point précisément affaiblie par la mention erronée de la Césarée de Cappadoce, au lieu de celle de Palestine. C'est une erreur courante dans l'hiéronymien et uniquement imputable au rédacteur. Mais les fastes orientaux dépendent, pour tous les martyrs de Palestine, du livre même d'Eusèbe. Ils ne témoignent donc pas par eux-mêmes de l'existence d'un culte vivant.

Heureusement, en ce qui concerne saint Procope, nous avons d'autres preuves établissant l'antiquité de son culte. Les pèlerins allaient à Césarée vénérer son saint corps [1], sur lequel avait été élevée une basilique. En 484 l'empereur Zénon la restaura [2]. Scythopolis, la patrie du martyr, lui érigea aussi un sanctuaire, dont l'existence est attestée au VIe siècle [3]. Le culte de saint Procope devait bientôt deve-

1. *Antonini Itinerarium*, 46, GEYER, p. 190.
2. *Chronicon paschale*, éd. Paris, p. 327.
3. CYRILLI SCYTHOPOLITANI *Vita S. Sabae*, c. 75, COTELIER, p 349.

nir populaire et rayonner bien au delà des limites de la Palestine. A preuve, la floraison légendaire qui de bonne heure se développa autour de la mémoire du martyr de Césarée, et dont nous allons essayer d'esquisser les principales phases.

Il existe de la légende de saint Procope une série de rédactions différentes, la plupart inédites, dont l'étude détaillée ne peut trouver place ici. Nous nous proposons de discuter ailleurs, au point de vue technique, les rapports de ces textes et de les grouper. Voici les résultats de ce travail de classement :

Il faut distinguer trois formes principales de la légende. La première, et la plus ancienne, est représentée par le texte du manuscrit de Paris 1470 [1] et par une passion latine qui nous est parvenue dans un manuscrit du Mont-Cassin [2]. La version latine suppose une recension grecque un peu différente de celle que nous possédons encore. Nous nous bornerons à analyser cette dernière, les divergences n'ayant, à notre point de vue spécial, aucune importance. Le groupe formé par les deux textes sera désormais cité sous le nom de *première légende* de saint Procope.

La *deuxième légende* se rencontre dans un grand nombre de manuscrits, en diverses recensions plus ou moins développées. M. A. Papadopoulos-Kerameus

1. *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae nationalis Parisiensis*, p. 149.
2. *Bibl. hag. lat.*, n. 6950.

a publié celle qui est la plus répandue, d'après un manuscrit du couvent de Vatopedi au mont Athos [1]. Malheureusement, cet exemplaire est abrégé. Nous avons employé pour analyser la légende le manuscrit de Paris grec 897.

On réservera le nom de *troisième légende* de saint Procope au groupe formé par deux recensions étroitement apparentées, dont l'une a été publiée en grec par les bollandistes [2], l'autre en latin par Lipomani [3] et après lui par Surius [4].

Nous pouvons faire abstraction ici des panégyriques du saint, qui se rattachent généralement à l'une des catégories précédentes.

Résumons d'abord la première légende de saint Procope. Pour l'étendue, elle vaut de sept à huit fois la narration d'Eusèbe. Au point de vue littéraire, on fera la comparaison.

Le récit débute par un prétendu édit de Dioclétien, un violent réquisitoire contre les fidèles. La persécution est déchaînée, et le juge Flavianus, un monstre de cruauté, arrive à Césarée. Le bienheureux Procope était natif d'Élia. Il remplissait les fonctions de lecteur et d'exorciste. Son ministère eut tant de succès, que l'attention de Flavianus se

1. *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, t. V, Saint-Pétersbourg, 1898, p. 1-27.
2. *Acta SS.*, iul., t. II, p. 556-576.
3. *Tomus sextus vitarum sanctorum patrum*, Romae, 1558, f. 107-115v.
4. *De probatis sanctorum vitis*, au 8 juillet.

trouva naturellement attirée sur lui. Flavianus se le fait amener.

Le juge est assis sur son tribunal, et le bienheureux Procope est introduit. En le voyant paraître, le peuple entre en fureur et pousse des hurlements de bêtes féroces : « Voilà celui qui méprise le culte des dieux et foule aux pieds le décret de l'empereur. » Flavianus, inspiré par le démon, demande au martyr : « Quel est votre nom ? » Et le martyr : « Je suis chrétien. Mon nom est Procope. » Le juge : « Vous êtes seul à ignorer les ordres divins des empereurs, d'après lesquels ceux qui n'immolent pas aux dieux doivent être torturés et livrés à la mort ? Je ne puis assez m'étonner de vous voir, à l'âge avancé où vous êtes parvenu, agir si follement. Comment enseignez-vous les autres, alors que vous avez perdu le sens? De quel front prétendez-vous que Dieu est né d'une femme et a été crucifié ! Qui ne rirait d'une pareille invention? Je vous avertis donc de quitter cette erreur vaine, de sacrifier aux dieux et d'adorer respectueusement l'image de l'empereur, sans quoi vous périrez dans les supplices. Que du moins les supplices de ceux qui vous ont précédé vous rendent plus sage. »

La harangue de Flavianus est suivie d'un long discours du martyr, qui l'exhorte à reconnaître le Dieu créateur. Parmi les arguments qu'il fait valoir, il y a l'avis des philosophes, Hermès Trismégiste, Homère, Platon, Aristote, Socrate, Galenus, Scamandrus, qui tous proclament l'unité de Dieu. Après

quelques considérations sur la foi chrétienne, l'orateur est interrompu par le juge, qui mêle les exhortations aux menaces.

Le martyr reprend, mais avec moins de calme que précédemment, et ne ménage pas les injures. Les invectives se perdent dans une longue dissertation, après laquelle le juge fait commencer le supplice. On suspend le martyr, on lui racle les côtes, on avive ses blessures en les couvrant de sel et en les frottant d'un dur cilice. Les bourreaux lui déchirent le visage avec des ongles de fer jusqu'à le rendre méconnaissable et lui brisent les os.

Alors le juge ordonne à un certain Archélaus de décapiter le martyr; mais les mains lui tombent paralysées et lui-même expire.

Flavianus, exaspéré, envoie Procope enchaîné en prison. Le martyr y récite une longue prière. Le Christ lui apparaît sous la forme d'un ange et le guérit de ses blessures. Trois jours après, nouvel interrogatoire, au cours duquel Flavianus lui reproche d'avoir eu recours à la magie pour tuer Archélaus et effacer la trace de ses propres blessures. Puis il le fait suspendre, fouetter avec des nerfs de bœuf; les bourreaux lui mettent sur le dos des charbons ardents et renouvellent toutes ses blessures en y enfonçant des clous rougis au feu. Le bienheureux ne cesse de parler et accable le juge de reproches et d'injures, auxquels le juge répond par de nouveaux tourments. Le dialogue se poursuit et l'on continue à enfoncer dans les chairs du martyr des pointes rougies au feu.

Enfin, Flavianus invente un nouveau supplice. Il fait apporter un petit autel. Le martyr doit étendre la main remplie de charbons ardents ; on y jette de l'encens. « Si vous jetez l'encens allumé sur l'autel, dit Flavianus, vous avez immolé aux dieux. » Procope reste inébranlable, et sa main demeure immobile. Il pleure ; mais ce ne sont point ses souffrances qui lui arrachent des larmes ; c'est l'obstination de Flavianus. Celui-ci, confondu, prononce la sentence de mort. Le bienheureux Procope est conduit hors ville pour être exécuté. Il demande qu'on lui accorde une heure, et prononce encore une longue prière, après laquelle il reçoit enfin le coup fatal. Les chrétiens enlèvent le saint corps et le déposent en un lieu convenable.

Nous sommes loin, on le voit, de la discrète simplicité d'Eusèbe et de la pieuse admiration dont déborde son récit. La *Passio Procopii,* que nous venons d'analyser, est un morceau de rhétorique froide et lourde, dont les longs discours alimentés de lieux communs et les descriptions de supplices invraisemblables font tous les frais.

On ne peut pas dire que l'hagiographe a été amené à l'écrire faute d'être renseigné sur le saint. Il avait entre les mains, non point le résumé d'Eusèbe dans la recension de l'Histoire ecclésiastique, mais son texte développé. C'est là qu'il apprit que saint Procope était originaire d'Élia, qu'il vivait saintement, qu'il remplissait des fonctions ecclésiastiques, —

comme il a supprimé la mention de Scythopolis, il donne à croire que c'était à Jérusalem même, — que le juge s'appelait Flavianus, qu'il mourut par le glaive. Tout ce qu'il a ajouté est de pure invention, comme, par exemple, l'épisode d'Archélaus miraculeusement frappé au moment où il va porter au saint le coup mortel, la vision du martyr dans la prison, suivie de la guérison subite de ses blessures, enfin la scène de l'encens empruntée à l'histoire de saint Barlaam [1].

On a quelque peine à retrouver sous ces ornements d'emprunt le martyr loué par Eusèbe, l'homme simple nourri de la méditation des saintes lettres, étranger aux méthodes des rhéteurs et aux subtilités de la dialectique. Pourtant, on reconnaît encore le lecteur, l'exorciste et l'ascète. Dans les légendes suivantes, la transformation se poursuit. L'austère figure du clerc de Scythopolis s'efface totalement, et l'on voit paraître un guerrier revêtu de la cuirasse, l'épée au côté et la lance au poing.

Voici, en résumé, la seconde légende de saint Procope, sensiblement plus longue que la précédente :

Dioclétien déchaîne une terrible persécution contre les chrétiens. Il envoie partout des édits. On donne la teneur de l'exemplaire arrivé à Élia. L'empereur se rend en Égypte, où il met en déroute l'usurpateur Achille ; de là il va visiter Antioche, où il reçoit du sénat une sorte de profession de foi idolâtrique.

1. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 134-145.

Or, il y avait à Jérusalem, appelée alors Élia, une noble femme nommée Théodosie, ayant un fils appelé Néanias, païen comme elle. La mère le mena à Antioche pour le recommander à la bienveillance de l'empereur. Celui-ci, charmé de sa bonne mine et de son zèle pour le culte des idoles, le créa aussitôt duc d'Alexandrie ; il lui recommanda, au moment d'aller rejoindre son poste, de rechercher activement les chrétiens et de les punir avec sévérité. Et Dioclétien, pour lui montrer la folie des chrétiens, lui fait un résumé de la vie du Christ, avec des commentaires à sa façon.

Néanias s'en va donc, respirant, comme autrefois Saul, la haine et la menace. Mais il devait, lui aussi, trouver son chemin de Damas. Au sortir d'Apamée, un tremblement de terre se fit sentir, accompagné d'éclairs, et une voix sortit de la nue : « Où vas-tu, Néanias ? » En même temps une croix de cristal se montre à lui, et il entend ces paroles : « Je suis Jésus le crucifié, le fils de Dieu. » Néanias fait quelques objections, mais la voix reprend : « Tu me seras un vase d'élection, » et : « Par ce signe tu seras victorieux. »

Néanias subjugué se rend avec ses soldats à Scythopolis et fait fabriquer, par un certain Marc, une croix en or et en argent semblable à celle de la vision. Dès qu'elle fut terminée, on y vit paraître trois images avec les noms, en hébreu, d'Emmanuel, Michael, Gabriel. Au moyen de la croix miraculeuse, Néanias met en fuite une troupe d'Agaréniens et en tue six mille.

Alors il se rend chez sa mère et brise toutes ses idoles, dont il distribue la matière précieuse aux pauvres. La mère effrayée va dénoncer son fils à Dioclétien ; celui-ci la console en lui permettant de choisir, parmi les sénateurs, qui elle voudra, pour lui tenir lieu de fils. En même temps, il envoie une lettre au gouverneur Oulcion, le chargeant d'interroger Néanias et de le faire périr dans les tourments, s'il persiste dans son impiété. Néanias prend connaissance de la lettre de l'empereur, la déchire en mille pièces et se déclare chrétien. Le gouverneur ordonne de l'enchaîner et de le conduire à Césarée.

Oulcion prend place sur son tribunal, ordonne de suspendre Néanias et de le tourmenter avec des ongles de fer. Lorsque les bourreaux sont fatigués et que tous les os du martyr sont mis à nu, on le ramène en prison. Il y est visité par les anges, favorisé également d'une apparition du Christ qui le baptise, change son nom en celui de Procope et guérit toutes ses blessures.

Le lendemain, nouvel interrogatoire. Le gouverneur attribue la guérison du martyr à la puissance des dieux. Aussitôt Procope demande à être conduit au temple. Le juge impie et le peuple s'imaginent que la constance du martyr fléchit, et qu'il va sacrifier aux dieux. Il est donc mené au temple en grande pompe. Mais loin de renier sa foi chrétienne, il met en pièces les idoles par la vertu du signe de la croix.

Ici se placent deux longs épisodes. Le premier est celui de la conversion des soldats. Ils vont trouver

Procope dans sa prison. Celui-ci obtient de son geôlier de les conduire à l'évêque Léontios. L'évêque les baptise et le martyr retourne en prison. Il confirme dans la foi les nouveaux chrétiens, qui sont ensuite martyrisés sous ses yeux.

Comme pendant au récit du martyre des soldats, on nous raconte ensuite l'histoire de douze matrones de rang sénatorial qui, à leur tour, embrassent la foi du Christ et périssent dans d'affreux supplices. Théodosie, la mère de Procope, touchée par le spectacle de leur constance, se convertit également et meurt avec elles.

Peu après, le gouverneur Oulcion contracte une fièvre maligne et meurt. Flavianus prend sa place à Césarée. Le martyr est cité devant son tribunal, et alors se déroulent presque toutes les scènes de la légende précédente.

Ai-je besoin de prouver que cette version est postérieure à ce que nous avons appelé la première légende ? Elle en dépend évidemment et marque un pas sensible dans le développement légendaire. Toute la rhétorique et la mise en scène de la première légende n'allait pas jusqu'à modifier essentiellement la physionomie du martyr. Elle gardait au moins le souvenir de ses fonctions ecclésiastiques. Ici, le lecteur et exorciste disparaît complètement et on nous présente à sa place un jeune païen, soldat et magistrat romain, miraculeusement converti à la foi chrétienne. Son nom était primitivement Néanias, et il

faut une vision pour lui imposer le nom de Procope.

Rien que ce trait suffirait à révéler le procédé de l'hagiographe. Il a soudé ensemble deux histoires, celle d'un Néanias, qui se passe sous le gouverneur Oulcion, et celle de Procope, avec Flavianus comme juge.

Quelle est la provenance de la légende de Néanias ? Nous l'ignorons, et il est assez inutile d'en savoir plus long pour la classer parmi les morceaux de haute fantaisie. C'est un mélange de lieux communs et de réminiscences. La conversion de saint Paul, la vision de Constantin, les actes de saint Polycarpe et bien d'autres récits, qu'il serait fastidieux de préciser davantage, ont fourni des traits au rédacteur de cette histoire. L'introduction de Néanias dans la légende a achevé la métamorphose de saint Procope. Sauf le nom, il ne reste plus rien de lui, et de la narration d'Eusèbe on ne reconnaît plus que de vagues réminiscences dans les noms d'Élia, de Scythopolis, de Césarée, de Flavianus.

La seconde légende est fort ancienne. Elle était courante au VIIIe siècle et inspirait assez de confiance pour pouvoir être produite devant les Pères du second concile de Nicée. On a apporté en témoignage en faveur du culte des images l'épisode de la croix miraculeuse, qui se lit dans les actes du concile [1].

1. HARDOUIN, *Concilia*, t. IV, p. 229-232.

Sous sa troisième forme, la légende de saint Procope était appelée à une non moins grande fortune. Elle fut incorporée dans le recueil de Métaphraste et répandue, comme cette collection, à un grand nombre d'exemplaires [1].

Il existe même de cette paraphrase une double recension, dont l'une — celle qui paraît être la première en date — est encore inédite. Mais on peut s'en faire une idée suffisante par la traduction qu'en a publiée Lipomani [2]. La seconde est le texte des *Acta Sanctorum.* Les deux formes de la troisième légende ne sont pas assez divergentes pour qu'il soit utile de les examiner séparément ici. Nous pouvons, sans inconvénient, négliger les particularités propres à chacune d'elles pour nous arrêter à leurs traits généraux.

Constatons d'abord que, entre la seconde et la troisième légende, il n'y a pas de différence essentielle. La suite des faits est la même de part et d'autre, et le nouveau rédacteur n'a pas cru devoir atténuer les invraisemblances de son modèle. Tous ses efforts paraissent s'être concentrés sur le style et tous les procédés de la vieille rhétorique s'étalent prétentieusement dans ces pages où la passion de saint Procope est censée racontée d'une façon plus attrayante. Je ne citerai, pour caractériser la manière d'une école d'hagiographes qui eut tant de vogue, qu'un seul détail.

1. *Analecta Bollandiana,* t. XVI, p. 311-329.
2. Plus haut, p. 148.

Chaque fois que le rédacteur rencontre un nom historique ou géographique, il en prend texte pour servir au lecteur une petite dissertation érudite, où il fait entrer les réminiscences que ce nom lui suggère. Il doit dire, par exemple, que Dioclétien arrive à Antioche. Ceci lui rappelle d'abord qu'il y avait près de cette ville, à Daphné, un sanctuaire célèbre d'Apollon. Il ne manque pas d'ajouter que l'empereur s'y rendit pour offrir au dieu un grand sacrifice. Et comment oublier qu'Antioche est une ville illustre dans l'histoire de l'Église primitive ? que c'est là que les adeptes de la foi nouvelle reçurent d'abord le nom de chrétiens ? L'hagiographe n'a garde de passer le fait sous silence [1].

Quelques lignes plus loin, il s'agit de la patrie de Theodosia, mère de Procope. La ville s'appelle Élia dans tous les textes antérieurs. Voici comment ce détail est présenté : « Théodosie occupait le premier rang dans la ville. Cette ville porta d'abord le nom de Jérusalem et de Sion. Mais après qu'elle eut été prise par les Romains en châtiment de son crime envers le Christ, Adrien, lorsqu'il porta le sceptre impérial, l'appela Élia [2]. »

La mention de Césarée lui fournit encore l'occasion de faire étalage d'érudition. Mais, cette fois, sa science le sert mal, car il confond Césarée Panéas ou de Philippe, avec Césarée de Straton ou de Palestine, et il insiste lourdement sur son erreur. « Le juge

1. *Acta SS.*, iul., t. II, p. 55, n. 5, 6.
2. *Ibid.*, n. 7.

ordonne de conduire le saint à Césarée, où il s'occupait de la construction d'un temple, Nous voulons parler de cette ville de Césarée que nous avons l'habitude d'appeler de Philippe et qui se nommait autrefois Tour de Straton. Les Phéniciens l'appellent Panéas et ont pris cette dénomination de la montagne voisine de Panéos. Et puisque nous venons de rappeler cette ville, nous nous reprocherions de passer sous silence une histoire intéressante qui s'y rattache... » Et il raconte, d'après Eusèbe [1], la légende bien connue du groupe représentant, à ce qu'on disait, le Christ et l'hémorroïsse [2].

Nous ne continuerons pas à accumuler les preuves de la pédanterie de notre auteur. Elle n'a pas empêché son récit d'être fort goûté. C'est de la troisième légende qu'il nous reste le plus grand nombre d'exemplaires. Elle a achevé de fixer la physionomie, désormais traditionnelle, de saint Procope, le soldat martyr.

L'effet inévitable de la transformation de saint Procope lecteur en saint Procope officier a été de dédoubler le personnage. Dans certains synaxaires, on lit à la date du 8 juillet la passion du grand martyr Procope, c'est-à-dire de l'officier de la seconde et de la troisième légende, et l'annonce de Procope l'exorciste, martyr à Césarée [3]. Ce dernier

1. *Hist. eccl.*, VIII, 18.
2. *Acta SS.*, iul., t. II, p. 563-564, n. 27-29.
3. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 805, 808.

est célébré également le 22 novembre, et, ce jour-là, on fait lire la notice d'Eusèbe, légèrement abrégée [1].

Dans quelques exemplaires, la commémoraison de saint Procope est répétée le lendemain 23 novembre. Mais on ne l'appelle plus alors de son vrai nom, « Procope de Palestine ». C'est Procope, « celui qui souffrit en Perse » [2].

D'où vient cette qualification ? On ne connaît d'ailleurs aucun martyr persan du nom de Procope. Nous sommes certainement en présence d'une erreur, mais il est impossible d'en assigner l'origine d'une façon bien précise, et il faut nous borner à constater un des nombreux méfaits des auteurs de synaxaires. Ceux qui ont l'habitude de feuilleter ce genre de livres ne douteront pas un instant que ce soit toujours l'unique saint Procope qui apparaît sous diverses formes [3].

Les synaxaires de date récente et les ménées qui leur ont emprunté la partie historique n'enregistrent que saint Procope l'officier, et ajoutent les commémoraisons de sa mère Théodosie, des douze matrones martyrisées en même temps qu'elle et des officiers Antiochus et Nicostratus, qui, d'après la légende, commandaient les soldats convertis par saint Procope.

1. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 245.

2. *Ibid.*, p. 247, 249.

3. Le manuscrit du Vatican 679 contient un *ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον μάρτυρα Προκόπιον τὸν Πέρσην*, qui a pour auteur Hésychius, prêtre de Jérusalem. Rien dans cette pièce ne permet de distinguer Procope le Persan de Procope de Césarée. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XXIV, p. 473-482.

Les Latins[1] eux aussi ont lu les actes de saint Procope, et nous avons vu que le récit original d'Eusèbe n'a été conservé à l'état isolé que dans leurs passionnaires. C'est de là que dérive l'annonce très exacte des martyrologes historiques latins[2]. Nous avons dit également que la première légende de saint Procope a été connue en Occident probablement par une version latine faite dans l'Italie méridionale. La partie de la seconde légende lue au concile de Nicée a été traduite par Anastase le bibliothécaire. Mais il est à peu près certain qu'il en a existé aussi une traduction complète.

Nous pouvons le conclure de l'examen des adaptations latines des actes de saint Procope. Car l'illustre martyr n'a pu échapper à aucune des indignités que les maladroits hagiographes font subir aux saints dont ils s'occupent beaucoup. Non contents de lui composer une histoire où les faits sont complètement travestis et le caractère du saint dénaturé, ils ont changé cette histoire en une sorte de passe-

1. Je ne parlerai pas ici du culte de saint Procope dans les pays slaves. Les monuments littéraires doivent être ramenés aux sources grecques. Les autres sont de date relativement récente. Sur le culte du saint en Serbie, voir C. Jireček, *Das christliche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanänder*, dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, t. CXXXVI, 1897, n. xi, p. 36-37.

2. Voici le texte d'Adon : « In Palaestina natalis sancti Procopii martyris, qui ab Scythopoli ductus Caesaream, ad primam responsionum eius confidentiam, irato iudice Fabiano *(lisez* Flaviano) capite caesus est. » Même rédaction dans Usuard, Sollerius, p. 388-389.

partout dans lequel sont venus se placer successivement plusieurs saints obscurs sur lesquels tout renseignement faisait défaut.

La seconde légende de saint Procope a d'abord servi à composer des actes à saint Éphysius de Cagliari [1]. A part quelques menus épisodes maladroitement cousus au reste et quelques noms de lieu, destinés à rattacher le saint à la Sardaigne, l'histoire que nous connaissons a été à peine remaniée, et surtout l'on n'a rien tenté pour lui donner des apparences plus vraisemblables.

Il n'est plus question d'une mission à Alexandrie dans la légende d'Éphysius; mais le nom de ville est devenu celui de la mère du martyr, qui, dans la légende de saint Procope s'appelait Théodosie. Toutes les deux d'ailleurs sont de nobles dames d'Élia et ont pour mari un chrétien nommé Christophe. Comme Procope, Éphysius est conduit par sa mère à Antioche et présenté à Dioclétien, qui le charge de persécuter les chrétiens, non plus les chrétiens d'Égypte, mais ceux d'Italie. L'apparition a lieu dans un endroit appelé Vrittania, et c'est à Gaète qu'un orfèvre, nommé Jean, lui fabrique la croix. Par la puisssance de ce signe Éphysius met en déroute les Sarrasins, puis il s'embarque pour la Sardaigne. Il arrive à Arborea, et ne tarda pas à se rendre maître de l'île tout entière. C'est de Cagliari qu'il écrit à Dioclétien et à sa mère pour leur annoncer sa conversion.

1. *Analecta Bollandiana*, t. III, p. 362-377.

L'empereur lui envoie un des ses officiers nommé Julicus, qui, sur son refus d'apostasier, lui inflige de cruels supplices. Comme Oulcion dans la légende de saint Procope, Julicus est bientôt atteint d'une fièvre mortelle. Il est remplacé par Flavianus, que nous connaissons déjà. Ce juge cruel n'oublie pas de faire subir au martyr l'épreuve de saint Barlaam, après quoi il le condamne à avoir la tête tranchée. La sentence est exécutée *apud Caralitanam civitatem in loco qui dicitur Nuras.*

La passion se termine par un court récit relatif à un saint Juvenalis, archevêque de Cagliari, absolument inconnu d'ailleurs [1], et par cette déclaration, qui ne nous permet pas de croire un instant à la bonne foi du biographe de saint Éphysius : *Cuius passionem ego presbyter Marcus, dum a principio usque ad finem oculis meis vidissem, oratu ipsius beati martyris Ephysi fideliter veraciterque descripsi, praesentibus atque posteris profuturam* [2].

On conserve à Venise, dans l'église de Saint-Daniel, le corps d'un saint Jean martyr *(sancti Iohannis ducis Alexandrini martyris)* qui y fut transporté de Constantinople en 1215 [3]. A ce martyr, inconnu d'ailleurs, il fallait une histoire, et on n'a rien trouvé de mieux que de dépouiller à son profit saint

1. *Acta SS.*, mai, t. VI, p. 732.
2. *Analecta Bollandiana*, t. III, p. 377.
3. Flaminius Cornelius, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis... illustratae*, t. IV, Venetiis, 1749, p. 170-171.

Procope et de lui appliquer sa légende dans tous ses détails et sous sa forme la plus complète et la plus fabuleuse. Avant d'être chrétien, le martyr s'appelait également Néanias et sa mère était née à Élia ; l'empereur Maximien lui donne l'ordre d'exterminer les chrétiens d'Alexandrie. Les deux préfets qui, successivement, le citent à leur tribunal s'appellent Oulcion et Flavianus ; la conversion des soldats, des douze matrones et de la mère du martyr n'est pas oubliée. Léontius, au lieu d'être évêque de Césarée, paraît dans le récit comme évêque d'Alexandrie, et c'est dans cette ville que Jean trouve la mort [1].

Il est temps de résumer les pages qui précèdent. Par le témoignage d'Eusèbe, l'existence du martyr saint Procope est pleinement assurée non moins que les grandes lignes de sa vie et son genre de mort. Par lui-même, ce récit ne suffit peut-être pas à établir le fait d'un culte traditionnel ; il en est de même, nous avons dit pourquoi, de l'inscription du saint au martyrologe hiéronymien. L'existence des sanctuaires de Césarée et de Scythopolis forme une preuve de culte tout à fait certaine.

Le récit d'Eusèbe fut bientôt supplanté, en Orient, par les légendes. Il n'a pas laissé de trace dans les ménologes grecs, où une des formes de la légende occupe régulièrement la place qu'on voudrait lui voir tenir à la date du 8 juillet. Des trois légendes que

1. *Acta SS.*, mai, t. IV, p. 304-307.

nous connaissons, celle qui s'écarte le moins de la source historique a eu le moins de succès.

On peut dire que saint Procope a été honoré au moyen âge sous la physionomie que lui prête la seconde légende. De nos jours encore il appartient à la catégorie des saints militaires. Il est important de se rappeler ici que ce type est également celui sous lequel nous apparaissent plusieurs saints très célèbres, Georges, Théodore, Mercurius, Ménas, Démétrius, etc., et que les seuls monuments littéraires dans lesquels nous puissions trouver à nous renseigner sur la plupart d'entre eux sont des actes de même allure que ceux qui constituent la légende de saint Procope. Voyons donc ce qu'il y a, pour l'historien, à prendre et à laisser dans ces récits.

Le résidu historique est celui-ci : un chrétien nommé Procope, originaire de Jérusalem, fut martyrisé sous Dioclétien, par le juge Flavianus, et mourut par le glaive. Nous avons la bonne fortune de pouvoir contrôler ces détails et en affirmer l'exactitude, grâce à la seule source historique qui nous renseigne sur la personne de saint Procope et qu'un hasard providentiel nous a conservée. Mais la confrontation de nos légendes avec le livre d'Eusèbe permet de constater, d'autre part, que tous les autres détails qu'elles apportent sont de pure invention.

Ainsi, le nom des parents du saint, sa condition, ses qualités, sa vie et ses aventures, ses relations, ses interrogatoires et ses discours, les divers supplices qu'il endure, sa captivité, les conversions aux-

quelles il coopère, les miracles, les visions dont il est favorisé, tout cela est controuvé. Il faut non seulement rayer de la liste des magistrats romains l'invraisemblable Oulcion, mais encore effacer des livres liturgiques grecs les noms de Théodosie, des douze matrones et des deux officiers [1], qui sont de simples inventions de l'hagiographe.

Et dire que les légendes que nous venons d'analyser dérivent d'une source historique de premier ordre ! Voilà ce que les hagiographes sont capables de produire quand ils travaillent sur de bons documents. Comment faudra-t-il qualifier leurs productions lorsque, toute donnée faisant défaut, ils ont cru pouvoir se livrer sans frein aux caprices de leur imagination ?

Dans le dossier de saint Procope, la légende occupe donc le tout dernier rang, et si nous n'avions à y verser aucune autre pièce, nous en serions réduits à poser, au sujet d'un martyr aussi illustre, une série de points d'interrogation. La certitude que nous pouvons acquérir de l'existence historique d'un saint et de la légitimité de son culte ne dépend donc pas de la popularité de sa légende. Quelques lignes d'un contemporain, un texte de martyrologe reflétant la tradition liturgique d'une église, une basilique remontant aux temps antiques sont des éléments bien autrement précieux dans ce genre de recherches, et on est heureux de constater qu'ils ne font point

1. *Acta SS.*, iul., t. II, p. 576.

entièrement défaut dans le dossier de quelques saints très célèbres, dont la maladresse des hagiographes avait gravement compromis l'honneur.

On ne les retrouve pas, hélas ! parmi les pièces du procès des saints Éphysius de Cagliari et Jean d'Alexandrie. L'existence du premier et l'antiquité de son culte ne sont garanties que par un titre d'une fausseté insigne, ainsi que nous l'avons vu. Cette situation précaire n'est malheureusement pas une exception dans l'hagiographie sarde.

Quant au martyr Jean, on sait que son corps fut dérobé dans l'église d'un monastère de Constantinople aussi inconnu que le saint lui-même [1]. Son incapable biographe n'a réussi qu'à accentuer les défiances au sujet de son identité.

1. Flaminius Cornelius, *Ecclesiae Venetae*, t. IV, p. 171.

CHAPITRE SIXIÈME

RÉMINISCENCES ET SURVIVANCES PAÏENNES

§ I. — Rites et symboles communs au christianisme et aux religions antiques. — Pratiques suspectes. — L'incubation. — Les recueils de miracles. — Emprunts littéraires à des sources païennes. — Analogies inévitables. — Superstitions.

Le sujet que nous abordons est fertile en surprises et, disons-le tout de suite, en confusions fâcheuses. Il a défrayé et défraie encore une critique trop ingénieuse, préoccupée de rattacher aux croyances et aux pratiques du paganisme certains phénomènes religieux qui sont particulièrement du ressort de l'hagiographie. Par le moyen d'une exégèse subtile, appuyée souvent sur une érudition très étendue, on essaie de découvrir, sous l'écorce de la légende chrétienne, des restes de la vieille mythologie et des attaches aux vieux cultes ; l'on signale, entre les religions rivales, des analogies ou des similitudes qu'on prétend ne pouvoir expliquer que par des emprunts.

Quelques-uns déclarent, sans hésitation, que, dans la lutte du christianisme contre l'idolâtrie, le vaincu

n'est point celui qu'on pense, et, comme on peut s'y attendre, c'est surtout le culte des saints qui fournit des arguments en faveur de ce paradoxe.

Il serait injuste de chercher à discréditer les études de rites ou de religions comparées en insistant outre mesure sur les excès de ceux qui ont péché, en ces matières, par trop de raffinement ou par trop de légèreté. Le problème qui se pose, malgré l'obscurité qui l'entoure, mérite d'être examiné sérieusement.

Un lien matériel mais tout extérieur de la nouvelle religion avec l'ancienne consiste dans la communauté d'un certain nombre de rites et de symboles que nous sommes habitués à considérer comme nous appartenant en propre et que nous nous étonnons, par suite, de rencontrer, avec une signification analogue, dans le polythéisme.

Il serait bien étonnant que, cherchant à se propager au milieu de la civilisation gréco-romaine, l'église eût emprunté, pour parler aux peuples, une langue entièrement nouvelle, et qu'elle eût systématiquement répudié toutes les formes ayant servi, jusque-là, à exprimer le sentiment religieux.

Dans la limite des conventions imposées par l'unité de race ou de culture, la manière de traduire les élans du cœur n'est point variée indéfiniment, et il était naturel que la religion nouvelle finît par s'approprier tout un rituel, qui n'avait besoin que d'être sainement interprété pour devenir le langage de

l'âme chrétienne s'élevant vers le vrai Dieu. Tous les signes extérieurs ne comportant aucune reconnaissance implicite du polythéisme devaient trouver grâce devant ses yeux ; et si elle ne mit guère d'empressement à les adapter formellement à ses usages, elle ne fit entendre aucune réclamation lorsqu'ils reparurent comme un moyen de traduire l'instinct religieux des foules. Certaines attitudes du respect et de la prière, l'usage de l'encens, les lampes entretenues nuit et jour dans le sanctuaire, les ex-votos en témoignage des bienfaits reçus sont des manifestations trop naturelles de la piété et de la reconnaissance envers la divinité pour que l'on n'en rencontre point l'équivalent dans toutes les religions.

Il serait donc peu judicieux de recourir à l'hypothèse de l'emprunt lorsque la nature humaine, agissant sous l'empire du sens religieux, suffit à tout expliquer [1].

1. La prière de Démétrius, dans Sénèque, *De Providentia*, V, 5-6, est un des cas les plus curieux à citer en cette matière. Voici en quels termes ce philosophe exprime la conformité de sa volonté à celle des dieux : « Hoc unum de vobis, di inmortales, queri possum, quod non ante mihi voluntatem vestram notam fecistis. Prior enim ad ista venissem, ad quae nunc vocatus adsum. Vultis liberos sumere ? vobis illos sustuli. Vultis aliquam partem corporis ? sumite. Non magnan rem promitto ; cito totum relinquam. Vultis spiritum ? Quidni ? nullam moram faciam, quo minus recipiatis quod dedistis. A volente feretis, quicquid petieritis. Quid ergo est ? maluissem offerre quam tradere. Quid opus fuit auferre ? accipere potuistis. Sed ne nunc quidem auferetis, quia nihil eripitur nisi retinenti. Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo sed adsentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decur-

Pourtant, je sais des gens qui ne sauraient regarder, dans nos lieux de pèlerinage, de pieux fidèles gravissant à genoux les degrés du sanctuaire sans songer aussitôt à l'empereur Claude, qui montait de la même manière les marches du Capitole [1]. D'autres citeront cette fresque fameuse du musée de Naples, où l'on voit un prêtre d'Isis, debout devant la cella du temple, présenter à l'adoration de ses fidèles une sorte de pyxide renfermant l'eau sacrée du Nil [2]. Il y aurait peu de chose à changer à cette scène pour la transformer en une ostension de reliques ou une bénédiction suivant nos rites actuels. Il y avait à Agrigente, Cicéron nous l'apprend [3], une statue vénérée d'Hercule, dont la bouche et le menton étaient tout usés par ses adorateurs habitués à y presser leurs lèvres. Le pied de bronze de la statue de saint Pierre, à Rome, n'a pas mieux résisté aux baisers des fidèles.

Ceux-ci n'ont pourtant rien appris des Siciliens contemporains de Verrès, pas plus que les pèlerins qui se traînent sur leurs genoux pour accomplir un vœu ou le prêtre catholique bénissant l'assistance

rere. » Si l'on veut comparer cette prière au *Suscipe* de saint Ignace, la belle effusion qui termine le livre des Exercices spirituels, on sera étonné de la ressemblance des deux morceaux. Je crois pourtant ne pas trop m'avancer en affirmant qu'au moment où il écrivait, saint Ignace n'était point nourri de la lecture de Senèque.

1. Dion Cassius, LX, 23.

2. C.-A. Böttiger, *Isisvesper* dans *Kleine Schriften*, t. II, Dresden, 1838, p. 210-230.

3. *Verr.*, IV, 43.

avec un reliquaire n'accomplissent des rites remontant aux Romains du temps de l'empire. Mais une même pensée, dans des circonstances analogues, a reproduit, à des siècles de distance, des actes et des attitudes identiques. Ce point, nous semble-t-il, ne peut fournir matière à de longues discussions.

Il est pourtant des rites d'un caractère païen fortement prononcé, dont on signale parfois la présence et dont il serait difficile de contester l'origine suspecte. La cérémonie singulière qui consiste à plonger dans l'eau les images des saints rappelle trop clairement le bain sacré de la mère des dieux [1] pour n'avoir aucun lien avec cette coutume. C'est ainsi aussi que l'on a cru retrouver vivant dans l'église, durant de longs siècles, le rite de l'incubation, usage superstitieux, pratiqué surtout dans les sanctuaires d'Asclépios, d'Amphiaraos et de Sérapis. Il consistait essentiellement à dormir dans le temple, après une préparation et des cérémonies prescrites, à l'effet d'être favorisé en songe de l'apparition de la divinité et d'obtenir une révélation de l'avenir ou la guérison d'un mal.

Nous sommes fort bien renseignés sur l'incubation, grâce surtout aux inscriptions d'Épidaure [2]. Le but poursuivi était le songe, où le dieu se montrait et accordait la santé ou, plus souvent, indiquait le traite-

1. Ovide, *Fast.*, IV, 337-346.

2. Collitz-Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, n. 3339-3341 ; P. Cavvadias, *Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Επιδαύρῳ*, Athènes, 1900, p. 256-267.

ment à suivre. Le rituel parfois assez compliqué qui servait de préparation n'était qu'une condition pour se rendre la divinité propice.

Parmi les documents que l'on a réunis au sujet de l'incubation chrétienne [1], il faut mettre en première ligne les recueils de miracles des saints Cosme et Damien et des saints Cyr et Jean. Il est difficile de n'y point relever une foule de traits rappelant l'incubation telle qu'elle était pratiquée dans les temples d'Esculape. Les saints apparaissent aux patients durant leur sommeil et les guérissent ou leur prescrivent des remèdes. Rien n'indique pourtant que, dans ces sanctuaires chrétiens la pratique de l'incubation ait été régulièrement organisée, comme à Épidaure, et qu'il y ait autre chose ici que des cas isolés.

Sans vouloir contester le fait de la survivance, dans quelques basiliques, d'un rite présentant incontestablement un côté superstitieux, nous ne pouvons point perdre de vue le caractère très spécial des documents qui nous renseignent sur cette matière. C'est un fait reconnu que les grands recueils de miracles que nous a légués le moyen âge sont des compilations où les matériaux les plus disparates se trouvent mêlés sans discernement et qu'il ne faut, par conséquent, exploiter qu'avec la plus extrême circonspection.

1. L. Deubner, *De incubatione capita quatuor*, Lipsiae, 1900, 138 pages.

La littérature hagiographique grecque est notablement moins riche que la latine en collections de ce genre. Mais celles qu'elle possède dépassent de beaucoup les autres en invraisemblance et en bizarrerie. Il n'est pas douteux qu'une étude attentive de leurs sources n'amène à y découvrir une foule de réminiscences païennes et même de formelles adaptations.

Un des recueils les plus célèbres est celui des miracles de saint Ménas, attribué à Timothée d'Alexandrie [1]. Tillemont, qui n'en connaissait qu'une sorte d'édition réduite comprenant seulement cinq miracles [2], déclare que « le premier est tout à fait étrange ; le second, un peu moins ; le troisième et le quatrième ne sont pas mauvais, et le cinquième scandaleux au dernier point ». Tillemont n'avait pas été le premier à se scandaliser, et les rédacteurs des ménées [3] n'ont pas cru pouvoir admettre le récit dont il s'agit sans de fortes retouches. La donnée de ce prétendu miracle n'est certainement pas chrétienne, abstraction faite de la bouffonnerie de la mise en scène. L'histoire a pour titre : *Le paralytique et la femme muette*. Le saint ordonne en songe au paralytique de partager la couche de la muette, et c'est dans l'accomplissement de cet ordre que, sous l'empire de l'émotion et de la surprise, l'un retrouve l'usage de ses membres, l'autre la parole.

1. Publié par J. Pomjalovskij, *Vie de saint Païsios le grand...* [en russe], Saint-Pétersbourg, 1900, p. 62-89.
2. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. V, p. 760.
3. A la date du 11 novembre.

Cette anecdote rappelle trop certaines guérisons plaisantes d'Esculape pour ne pas avoir de relations avec les *ἰάματα* du dieu. Ce qui prouverait d'ailleurs qu'elle n'a aucun point d'attache avec saint Ménas, c'est qu'elle se lit, avec des détails identiques, dans le livre des miracles des saints Cosme et Damien [1]. Quant à ceux qui répugneraient à l'idée d'une dépendance littéraire entre des miracles chrétiens et les procès-verbaux des cures merveilleuses opérées par l'invocation d'Esculape, il faut leur signaler quelques exemples certains de prodiges identiques de part et d'autre et remontant à la même source. Le miracle de la coupe cassée, attribué à saint Laurent par Grégoire de Tours [2], se lit, presque sous la même forme, sur l'une des stèles d'Épidaure [3]. L'histoire merveilleuse de la tête coupée, racontée sur les mêmes stèles, est une rédaction d'un récit plus ancien [4] ; elle a également été adoptée par des conteurs chrétiens malgré son caractère profondément ridicule [5].

Les rédacteurs des livres de miracles ont largement usé de l'emprunt et de l'adaptation, et ce n'est qu'après

1. Wangnereckius-Dehnius, *Syntagmatis historici de tribus sanctorum Cosmae et Damiani nomine paribus partes duae*, Viennae, 1660, p. 481-483.

2. *In gloria martyrum*, c. XXX.

3. Collitz-Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, n. 3339.

4. Voir O. Crusius, dans *Mélusine*, t. V, p. 203.

5. P. Perdrizet, dans *Revue des études anciennes*, t. II, 1900, p. 78-79. Cf. *Mélusine*, t. V, p. 97-100.

une vaste enquête sur les sources dont ils dépendent que l'on pourra les employer comme documents historiques. Dans l'état actuel des recherches, il n'y a guère moyen de discerner ce qui leur appartient en propre. Ce n'est dès lors qu'avec de prudentes restrictions que l'on peut les invoquer comme témoins de l'usage qui nous occupe.

Il est donc fort difficile de dire jusqu'à quel point l'incubation, qui paraît avoir été pratiquée dans certaines basiliques, a conservé tous les caractères de l'incubation païenne, et nous ne savons pas si l'église a formellement admis ce rite en certains endroits, en essayant de le christianiser. Mais il est bien certain qu'on en a beaucoup exagéré la diffusion dans le monde chrétien. En effet, la plupart des exemples que l'on fait valoir n'ont pas plus de rapport avec l'incubation que l'histoire de Rédemptus, évêque de Ferentino, rapportée par saint Grégoire en ces termes :

« Quadam die dum parochias suas ex more circuiret, pervenit ad ecclesiam beati Eutychii martyris. Advesperascente autem die, stratum fieri sibi iuxta sepulcrum martyris voluit, atque ibi post laborem quievit. Cum nocte media, ut asserebat, nec dormiebat, nec perfecte vigilare poterat, sed depressus, ut solet, somno, gravabatur quodam pondere vigilans animus ; atque ante eum idem beatus martyr Eutychius adstitit, dicens : Redemte, vigilas ? cui respondit : Vigilo. Qui ait : Finis venit universae carnis, finis venit universae carnis, finis venit universae

carnis. Post quam trinam vocem visio martyris, quae mentis eius oculis apparebat, evanuit[1]. »

Remarquez que l'évêque, sans s'attendre à une vision, fait tout simplement dresser son lit dans la basilique du martyr. Il n'y a là ni rite ni observance. Sauf l'apparition, qui est tout accidentelle, le fait est de ceux qui arrivent communément encore dans les pays de mission. L'évêque et le prêtre sont souvent obligés de passer la nuit dans la pauvre chapelle du village où les amènent leurs courses apostoliques. Dans d'autres textes, il s'agit de malades qui ne quittent point le tombeau du saint avant d'avoir été exaucés. Ils s'y endorment, et la guérison leur arrive, avec ou sans vision, durant le sommeil. Dans tout cela, il y a quelques traits communs avec l'incubation ; l'ensemble des pratiques, l'institution elle-même, n'y paraissent point.

L'étude des pratiques superstitieuses dont on a constaté l'existence dans certains sanctuaires dédiés à des saints très populaires doit être menée avec plus de discernement et de sens critique qu'on n'en rencontre généralement chez les folkloristes, qui se sont donné la mission de recueillir les documents pour les historiens. La précision de leurs renseignements est souvent plus apparente que réelle, et certains d'entre eux pratiquent, avec une maîtrise incontestable, l'art des rapprochements forcés.

Il s'agit, par exemple, du rite qui consiste à se

1. *Dial.*, III, 38.

glisser par une ouverture, une pierre trouée ou un arbre fendu, dans le but de se débarrasser de certaines maladies[1]. Passe encore d'en retrouver le souvenir dans certaines églises, où le tombeau du saint est élevé de terre de façon à laisser un passage aux pèlerins, comme, par exemple, à Gheel, en Campine, où les aliénés font le tour du chœur en passant sous l'arcade que surmonte la châsse de sainte Dymphne. Il faut pourtant avouer que, à supposer qu'elle soit réelle, la parenté des rites est très éloignée et que, de la vaine observance dont l'efficacité se rattachait aux pierres trouées, il y a quelque distance à une pratique principalement fondée sur la confiance dans la vertu des reliques.

Mais on a voulu à toute force retrouver partout et jusque dans l'antiquité chrétienne, sous la voûte des basiliques les plus vénérables, des exemples de la coutume suspecte. Voici d'abord Saint-Pierre de Rome. Grégoire de Tours a parlé du tombeau de l'apôtre dans un chapitre célèbre. « Hoc enim sepulcrum sub altare collocatum valde rarum habetur. Sed qui orare desiderat, reseratis cancellis, quibus locus ille ambitur, accedit super sepulcrum, et sic fenestella parvula patefacta immisso introrsum capite, quae necessitas promit efflagitat[2]. »

Les archéologues connaissent trop bien la « fenestella confessionis » pour qu'il soit nécessaire d'en expliquer l'usage, qui tient à la disposition des lieux,

1. H. Gaidoz, *Un vieux rite médical*, Paris, 1892, 85 pages.
2. *In gloria martyrum*, XXVII.

à la forme de la confession, nullement à une coutume superstitieuse. On a cité avec aussi peu de raison le sépulcre de saint Vénérand à Clermont [1] qui avait aussi sa « fenestella » ; avec moins de raison encore, le tombeau de saint Martin, où Grégoire de Tours tira sa langue endolorie « per lignum cancelli » [2]. Loin de rappeler le paganisme, ces actes de dévotion à la confession du saint, inspirés par le désir de se rapprocher le plus près possible de ses reliques, ont un parfum de christianisme antique des mieux accusés.

Nous nous garderons cependant de contester la persistance, au milieu des populations chrétiennes, d'un certain nombre d'usages dont l'origine remonte très haut et qui sont nettement en opposition avec les croyances ou la morale du christianisme. La plupart des superstitions que l'église n'a cessé de combattre, en variant sa tactique et avec des succès divers, sont un héritage de nos ancêtres païens [3]. En général, elles n'ont aucun lien avec le culte public, et le mélange fortuit avec des pratiques religieuses régulièrement approuvées ou même l'intervention d'un nom de saint ne leur donne aucune espèce de consécration. Le fait du comte de Toulouse, qui, en

1. *In gloria confessorum*, XXXVI.
2. *De virtutibus S. Martini*, IV, 2. — Tous ces exemples cités par Gaidoz, *op. cit.*, p. 36-37.
3. Voir, par exemple, les études de Weinhold sur les vestiges, dans diverses pratiques superstitieuses, de la nudité rituelle, *Zum heidnischen Ritus*, dans *Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1896, I, p. 1-50.

1212, quitte brusquement Montpellier, effrayé d'avoir vu voler à sa gauche l'oiseau de saint Martin [1], ne relève ni de l'hagiographie, ni de l'histoire des religions, mais se rattache directement à l'histoire des superstitions, tout comme la « sinistra cornix » de Moeris dans Virgile. Il en est de même des pratiques d'astrologie [2] ou des formules d'incantation [3], dans lesquelles on s'étonnerait de voir figurer des noms de saints, si l'on ne savait que l'incohérent et l'absurde sont la caractéristique de toutes les manifestations de la crédulité populaire. Mais cet aspect de la question ne doit pas nous occuper en ce moment. Ce qui nous intéresse, c'est de savoir en quels

1. Pierre de Vaux-Cernay, *Hist. Albigensium*, n. 47, Bouquet, t. XIX, p. 43 : « Viderat enim quandam avem, quam indigenae vocant avem sancti Martini, ad sinistram volantem, et perterritus fuit valde. Ipse enim, more Sarracenorum, in volatu et cantu avium et ceteris auguriis spem habebat. »

2. Dans un recueil de pronostics publié par MM. D. Bassi et E. Martini, *Catalogus codicum astrologorum graecorum. Codd. Ital.*, Bruxellis, 1903, p. 158-169, on recommande l'invocation des saints Étienne, Thècle, Michel, Parascévé, Georges, Irène, Cosme et Damien, Catherine, Démétrius, Anastasie, la sainte Croix, sainte Anne, la sainte Vierge, saint Nicolas, sainte Barbe, saint Pantaléon, saint Grégoire. Ce sont, à ce qu'il semble, les saints dont les noms avaient été donnés aux astres dont on tirait des pronostics.

3. En Égypte, on a rencontré plus d'une fois les noms des Sept Dormants d'Éphèse et des Quarante martyrs de Sébaste mêlés à des formules magiques. R. Pietschmann, *Les inscriptions coptes de Faras*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XXI, 1899, p. 175-176. Voir aussi W. Pleyte et P. A. Boeser, *Manuscrits coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas*, Leide, 1897, p. 441-486.

cas et dans quelle mesure les monuments hagiographiques nous révèlent l'existence d'un lien réel entre le polythéisme et une manifestation publique et régulière de la piété chrétienne.

§ II. — Le culte des saints et le culte des héros. — Centre du culte des héros. — Translations solennelles. — Reliques. — Coïncidences fortuites.

Le débat est tout d'abord porté sur un vaste terrain, car c'est le culte des saints lui-même que l'on dénonce comme une prolongation du paganisme idolâtrique. A ses premières origines, on en convient, la religion du Christ se garde pure de tout mélange et repousse tout ce qui eût pu obscurcir la notion du Dieu unique. Mais lorsque ses fidèles cessèrent d'être une élite et qu'elle fut, pour ainsi dire, débordée par la foule, l'église dut se relâcher de sa sévérité, céder aux instincts de la multitude et accorder quelque chose aux idées polythéistes, qui ne cessaient de fermenter dans le cerveau populaire.

Par l'introduction du culte des saints, elle ouvrit les barrières à un courant païen des mieux caractérisés. Il n'y a pas de différence essentielle, en effet, entre les saints de l'église et les héros du polythéisme grec. Incontestablement, les deux cultes se ressemblent dans leurs manifestations ; mais ils s'identifient par leur esprit même, et nous sommes bien ici en présence d'un cas de survivance païenne [1]. Telle est

1. « Christianorum quoque religio habebat atque habet suos

la thèse que l'on développe avec complaisance.

Nous ne pouvons négliger les détails du parallèle. Rien n'est plus instructif, ne fût-ce que pour apprécier la portée exacte de certaines légendes hagiographiques [1].

Les héros, chez les Grecs, sont des mortels supérieurs au vulgaire par les dons qu'ils ont reçus des dieux. Êtres privilégiés, tenant le milieu entre la nature divine et la nature humaine, ils disposent d'une partie de la puissance des immortels et il leur est donné d'intervenir efficacement dans les affaires humaines.

Ces héros, fils mortels de quelque divinité, grands guerriers, bienfaiteurs de l'humanité ou premiers chefs des peuples, étaient spécialement honorés dans la cité à laquelle les rattachaient leur origine ou leurs exploits. Ils en étaient les protecteurs ou les patrons. Chaque contrée, chaque ville avait les siens, auxquels elle élevait des monuments et que le peuple invoquait dans ses prières.

semideos, suos heroas ; sanctos scilicet martyresque. » L. Deubner, *De Incubatione*, p. 57.— « Die Heiligen der christlichen Kirchen, vor allem die der griechischen Kirche, stellen die gerade Fortentwicklung des griechischen Heroenkults dar. Die Heilige sind die Heroen der Antike. » G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien*, Berlin, 1896, p. 18. Cf. E. Maass, *Orpheus*, München, 1895, p. 244.

1. Sur le culte des héros, lire F.-A. Ukert, *Ueber Dämonen, Heroen und Genien*, dans *Abhandlungen der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. I, p. 138-219 ; Preller, *Griechische Mythologie*, t. II ; W. Schmidt, *Der Atticismus*, t. IV, Stuttgart, 1896, p. 572, et surtout F. Deneken, *Heros*, dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, col. 2441-2589.

Le centre du culte d'un héros était son tombeau, parfois placé au milieu de l'agora, centre de la vie publique. Il est, le plus souvent, abrité par une construction, sorte de chapelle appelée ἡρῷον. Un grand nombre de tombes de héros ornaient les temples célèbres, comme les tombeaux des saints honorés dans nos églises [1].

Lorsqu'on ne possède point les restes mortels d'un héros, on lui élève un cénotaphe. Mais rien n'est négligé pour passer de la fiction à la réalité ; car on a foi dans la puissance de ses ossements et de ses cendres, et lorsqu'on croit avoir découvert le trésor qui doit être pour la cité une sauvegarde, on s'en empare pour le transporter en grande pompe, avec des cérémonies qui font penser à nos grandes translations de reliques [2].

Le récit le plus célèbre d'une de ces translations païennes est celui du transfert des reliques de Thésée à Athènes [3], sous l'archontat d'Apséphion (469). Le héros reposait dans l'île de Scyros, mais le lieu de son tombeau était soigneusement dissimulé par les habitants de l'île. Un oracle arriva d'abord de Delphes, recommandant aux Athéniens d'aller prendre les os de Thésée et de les garder dans leur ville avec les honneurs qui lui étaient dus. Cimon, fils de Miltiade,

1. Sur cette question spéciale, voir K. Th. Pyl, *Die griechischen Rundbauten*, Greifswald, 1861, p. 67 et suiv.

2. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 280 ; Rohde, *Psyche*, t. I, p. 161-163.

3. Plutarque, *Thésée*, 36; *Cimon*, 8.

mena une expédition contre Scyros, s'empara de l'île et se mit à la recherche du tombeau. Un nouveau prodige lui en révéla l'endroit précis ; il n'eut qu'à creuser à la place qu'un aigle lui désigna du bec et de l'ongle. On trouva dans le cercueil un squelette de grande taille avec une lance et un glaive. Cimon chargea le précieux fardeau sur sa trirème et les reliques du héros firent à Athènes leur entrée triomphale au milieu des démonstrations de joie et des sacrifices. Il fut déposé au centre de la ville, près de l'emplacement du gymnase, et la tombe de celui qui avait été, de son vivant, bon et secourable aux humbles devint un refuge inviolable pour les esclaves et les pauvres gens qui voulaient se soustraire aux vexations des puissants. On établit en son honneur un grand sacrifice le 8 du mois de Pyanepsion, pour rappeler son retour de Crète ; mais il fut célébré également le 8 des autres mois.

Cette page de Plutarque pourraît être, sans beaucoup de retouches, adaptée à plus d'une translation du moyen âge. La plupart du temps, ces solennels transports de reliques sont également précédés d'un avertissement du ciel ; des circonstances miraculeuses accompagnent la découverte des restes sacrés ; la population leur fait un accueil brillant et enthousiaste ; des sanctuaires splendides sont construits pour les recevoir et leur présence dans le pays est regardée comme une protection ; enfin une fête annuelle est instituée en souvenir du joyeux événement.

Ce n'est point là un parallèle isolé. Les translations des cendres de héros sont fréquentes en Grèce [1]. Thèbes reçoit d'Ilion les ossements d'Hector, et donne à Athènes ceux d'Œdipe, à Lébadée ceux d'Arcésilas, à Mégare ceux d'Aigialeus. Presque jamais on ne procède à ces déplacements sans une autorisation ou un ordre de l'oracle. Malgré l'intervention du ciel, il faut souvent recourir à la ruse pour se rendre maître d'une tombe sacrée, et l'aventure de Lichas s'emparant du corps d'Oreste [2] est un bien curieux pendant de certaines expéditions à la recherche des reliques d'un saint.

Il arrive aussi, comme si souvent au moyen âge, qu'un nouveau culte s'établisse à l'occasion d'une trouvaille d'ossements. Régulièrement, lorsqu'ils sont de taille considérable, ils sont considérés comme des restes de héros, et il arrive qu'on se fasse renseigner sur leur nom par un oracle. C'est ainsi que les Syriens apprirent du dieu de Claros que le corps d'un géant trouvé dans le lit desséché de l'Oronte, était celui d'un héros du même nom, indien d'origine [3].

Et ce n'est pas seulement aux honneurs rendus à la dépouille mortelle des héros que s'arrête l'analogie des pratiques païennes avec le culte des reliques. De

1. Pausanias est ici la source principale. Les textes les plus importants ont été relevés par Rohde, *Psyche*, t. I, p. 161, et par Deneken, article cité.
2. Hérodote, I, 67, 68.
3. Pausanias, VIII, 29, 4.

même, que dans nos églises, on expose à la vénération des fidèles des objets ayant appartenu aux saints ou rappelant plus particulièrement leur souvenir, ainsi, dans les temples, on montrait aux visiteurs des curiosités que le nom d'un dieu ou d'un héros recommandait à leur respect. A Rome on exposa des ossements de cétacé trouvés à Joppé et que l'on disait être ceux du monstre auquel avait été exposée Andromède. Ailleurs, on voyait la cithare de Pâris, la lyre d'Orphée, les vaisseaux d'Agamemnon ou d'Énée. Et comme l'avide crédulité des voyageurs rendait les néocores et les périégètes ingénieux à l'égal de nos sacristains et de nos guides, il n'y eut bientôt plus de relique invraisemblable qu'on ne finît par exhiber : l'œuf de Léda, la laie blanche avec ses trente petits sacrifiée par Énée sur l'emplacement d'Albe, les enclumes que Jupiter suspendit aux pieds de Junon, les restes de l'argile dont Prométhée avait formé les hommes [1].

Il ne manquera pas un trait au parallèle quand nous aurons dit que les anciens n'ignoraient pas plus que nous les reliques doubles, et s'étonnaient, par exemple, de retrouver à Memphis les cheveux qu'Isis s'était arrachés en désespoir de la mort d'Osiris et qu'on leur avait déjà exhibés à Coptos. Bien mieux, le tombeau de certains héros se montrait en plusieurs endroits. Celui d'Énée se voyait à Bérécynthe

1. Les textes ont été réunis surtout par Lobeck, *Aglaophamus*, p. 52 ; Ukert, *op. cit.*, p. 202-204 ; Friedländer, *Sittengeschichte*, t. II, chap. I : *Die Reisen.*

en Phrygie, à Æнea en Macédoine, sur les bords du Numicius près de Lavinium [1].

N'est-ce pas à se demander ce que l'on peut exiger davantage, lorsqu'on a constaté l'existence, chez les Grecs, d'un culte qui, dans tous ses détails, rappelle celui des saints, avec ses reliques, ses translations, ses inventions, ses apparitions, ses reliques suspectes ou évidemment fausses, et faut-il d'autres rapprochements pour établir que le culte des saints n'est qu'une survivance païenne ?

La thèse est séduisante. Et pourtant, elle ne résiste pas un instant au contrôle de l'histoire. Le culte des saints est issu non du culte des héros, mais du culte des martyrs, et les honneurs rendus à ceux-ci dès l'origine et par les premières générations chrétiennes qui connurent le baptême du sang sont une conséquence directe de l'éminente dignité des témoins du Christ proclamée par le Christ lui-même. Du respect dont on entourait leur dépouille mortelle et de la confiance des chrétiens en leur intercession est sorti le culte des reliques avec toutes ses manifestations, avec ses exagérations, hélas! trop naturelles et, pourquoi ne pas le dire, avec ses excès, qui ont parfois compromis la mémoire que l'on voulait honorer.

Le culte des héros chez les Grecs, il est inutile d'y insister, n'a point le même fondement théologique et ne revêt pas la même formule précise qui met toujours une infinie distance entre Dieu et l'homme

1. J.-A. Hild, *La légende d'Énée*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. VI, 1882, p. 67.

favorisé de Dieu. Mais il a eu un point de départ analogue et s'est formé sous l'influence d'idées générales, qui ne sont pas sans affinité avec celles qui ont poussé les essaims des fidèles vers les tombes des martyrs. Dès lors, il devait aboutir à des conséquences pratiques semblables, et l'histoire des deux cultes nous fait assister à un développement logique parallèle, mais sans nulle dépendance. Il n'était pas nécessaire de se souvenir des dieux et des héros pour s'adresser aux martyrs en toute confiance, leur demander la guérison des maladies, leur recommander de lointains voyages et de grandes entreprises, pour leur donner des témoignages palpables de la reconnaissance des bienfaits reçus. Il devait arriver aussi que le tombeau d'un martyr devînt non seulement un honneur, mais une sauvegarde pour la ville, et que le patron reçût tous les titres honorifiques qui revenaient autrefois aux héros protecteurs des cités : Sosipolis, Sosipatris, Philopolis, etc. [1].

De même, rien ne permet d'affirmer que les premiers récits d'inventions de reliques, quelles que puissent être l'analogie des faits et la similitude des

1. M. Gelzer prétend à cause de cela que saint Démétrius a remplacé le dieu tutélaire de Thessalonique. Et il affirme ceci : « Der Typus einer solchen Paganisierung des Christentums ist nun vor allem der heilige Demetrius. Er ist gleichsam die Personifikation oder die Fleischwerdung des antiken griechischen Polisgedankens. Wie Apollon und Herakles führt er den Beinamen Sosipolis. » *Die Genesis der Byzantinischen Themenverfassung*, dans *Abhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XVIII, 1899, n. 5, p. 54.

détails, aient été inspirés par des relations de translations païennes. Ces récits, dont la série s'ouvre dès le IVe siècle, ne sont ni des faux, ni des imitations. Ils sont les produits naturels d'un même état d'âme dans des circonstances similaires.

Mais il ne faut rien exagérer. Si l'on nous dit que les idées répandues dans le monde par le culte des héros ont pu disposer les esprits à accepter plus aisément dans le christianisme le rôle des saints, que nous regardons comme des intercesseurs auprès de Dieu, je ne vois aucune raison de le contester. L'on peut expliquer l'essor rapide que prit incontestablement le culte des martyrs et des saints par le fait qu'il rencontrait des âmes toutes préparées. Les anciens écrivains ecclésiastiques ne faisaient d'ailleurs aucune difficulté de constater les analogies existant entre le culte des martyrs et celui des héros. Théodoret même en faisait le point de départ de sa polémique contre les païens. Alors même que le monde trouverait à redire à nos pratiques, leur dit-il, vous devriez être les derniers à vous plaindre, vous qui avez les héros, les demi-dieux, les hommes divinisés [1].

Quant à certaines exagérations qui se produisirent parfois de ce côté au détriment de l'esprit religieux, je ne vois pas qu'il faille nécessairement les rattacher à des retours inconscients du paganisme. Nous

1. *Graec. affect. curatio*, VIII, Schulze, t. IV, p. 902-903.

avons assez dit le penchant de la foule vers les choses matérielles et tangibles pour rendre raison de ces écarts, qu'il faut sans cesse réprimer et qui se manifestent plus graves dans les pays où les imaginations sont plus vives et les passions plus fortes. Le corps d'un saint ou sa statue, qui parlent aux yeux du peuple, l'impressionnent bien plus que les mystères, qui ne parlent qu'à sa foi. Je ne voudrais donc pas assimiler au paganisme la dévotion napolitaine [1], ce qui ne veut pas dire qu'elle mérite d'être proposée comme modèle.

§ III. — Survivances païennes dans le culte. — Lieux de culte. — Transformations chrétiennes. — Changement de vocables. — Une méthode pour retrouver les vocables primitifs. — Sources sacrées.

Nous croyons avoir montré par assez d'exemples qu'il ne faut pas s'arrêter à des ressemblances extérieures, à des coïncidences fortuites lorsqu'il s'agit de découvrir les relations de continuité qui pourraient exister entre certaines pratiques chrétiennes et la religion gréco-romaine — pour ne point parler des autres religions. Il convient de pénétrer plus

1. Le livre de Th. Trede, *Das Heidentum in der Römischen Kirche*, 4 vol., Gotha, 1889-1891, d'une lecture fatigante, est le fruit d'une observation très superficielle. L'auteur a vu de près les Napolitains. Mais la mauvaise humeur qui ne le quitte jamais suffit à montrer qu'il était peu fait pour comprendre le caractère de ce peuple et sa dévotion exubérante. Aussi le juge-t-il sans aucune indulgence.

avant, et dans les matières hagiographiques il faut, lorsqu'il s'agit de remonter aux origines d'un culte traditionnel, dans chaque cas, étudier trois éléments essentiels : le lieu, la date, la légende. Nous examinerons rapidement les questions qui s'y rattachent.

Ce n'est qu'après le triomphe complet de la foi chrétienne que celle-ci put songer à installer ses sanctuaires à la place des anciens temples désaffectés ou renversés. Les chrétiens n'avaient pas attendu l'abandon définitif des monuments païens pour ériger des édifices grandioses répondant à tous les besoins du culte. Souvent même, ils osèrent attaquer l'ancienne religion sur son terrain et lui disputer la place.

Nous sommes assez bien renseignés sur la méthode suivie par l'église pour combattre les superstitions attachées à certains lieux. C'était, le plus souvent, en y établissant une basilique ou une chapelle et en y faisant fleurir un culte nouveau destiné à détourner l'attention des populations et à donner un aliment chrétien à ses instincts religieux.

On sait, par exemple, que le César Gallus (351) fit transporter à Daphné, qui était à la fois un centre d'idolâtrie et un lieu de débauche, le corps du martyr Babylas, et fit ériger, pour le recevoir, une église non loin du temple d'Apollon, dont l'oracle devint muet à partir de ce moment. Julien, irrité de n'en recevoir aucune réponse, fit reprendre aux reliques du martyr le chemin d'Antioche [1].

1 Les textes se trouvent rassemblés dans TILLEMONT, *Mémoires*, t. III, p. 405.

Il y avait, au temps de saint Cyrille, près de Canope, à douze milles à l'est d'Alexandrie, un bourg nommé Menouthis, célèbre par un oracle que les païens venaient consulter en foule et par lequel beaucoup de chrétiens aussi se laissaient séduire [1]. Il se trouvait bien, à Menouthis, une église chrétienne, dédiée aux évangélistes, et que Théophile d'Alexandrie avait bâtie. Mais l'antre de la superstition attirait plus de monde que la maison de Dieu. Cyrille fit cesser ce concours idolâtrique en transportant solennellement à Menouthis les corps des saints Cyr et Jean, qui avaient reposé jusque-là dans l'église Saint-Marc à Alexandrie. Tels furent les débuts d'un des sanctuaires les plus fameux de l'Égypte chrétienne.

Grégoire de Tours raconte [2] que, dans le pays de Gévaudan, il y avait, sur une montagne appelée Helanus, un grand lac, auquel les gens de la campagne faisaient, comme il dit, des espèces de libations en y jetant des étoffes, des gâteaux et divers objets. Ils y venaient tous les ans avec des chariots, apportaient de quoi boire et manger, abattaient des animaux et se livraient, trois jours durant, à la bonne chère. Le quatrième jour, au moment de partir, ils étaient assaillis par une violente tempête. L'évêque de Javols se rendit à cet endroit et exhorta la foule à s'abstenir de ces pratiques, la menaçant de la colère

1. *Acta SS.*, ian., t. II. p. 1083; Deubner, *De incubatione*, p. 80-98.

2. *In gloria confessorum*, II.

céleste. Mais sa prédication resta sans effet. Alors, par l'inspiration de Dieu, il construisit sur le bord du lac une église en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers, y plaça des reliques du saint et recommença ses exhortations. Cette fois, elles furent écoutées. Le lac fut délaissé et ce que l'on avait coutume d'y jeter fut porté à la basilique. Et la tempête ne sévit plus en ce lieu au jour de la fête, désormais consacrée à Dieu .

Dans les cas que nous venons de citer, nous voyons que l'église ne s'empare point des lieux de culte, mais qu'elle cherche à les ruiner par la concurrence. Lorsque les temples furent délaissés sans retour, elle n'eut garde d'abandonner à des usages profanes des sites le plus souvent merveilleusement choisis, et elle les consacra au vrai Dieu quand les circonstances le permirent.

On a raconté bien des fois la liquidation des biens du paganisme vaincu, et on a pu, notamment, dresser de longues listes des églises élevées sur les soubassements des temples païens, ou construites avec leurs matériaux, ou simplement installées dans l'ancien édifice [2]. Les exemples classiques de cette der-

1. Nous sommes moins bien renseignés sur la substitution qui s'opéra au mont Gargan. Mais il y a longtemps que l'on a reconnu dans la légende du sanctuaire les échos de l'oracle de Calchas qui rendait ces lieux célèbres. Voir, par exemple, F. Lenormant, *A travers l'Apulie et la Lucanie*, t. I, Paris, 1883, p. 61 ; G. Gothein, *Die Culturentwicklung Süd-Italiens*, Breslau, 1886, p. 67-75.

2. Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e*

nière catégorie, sont le Panthéon, à Rome, le Parthénon, à Athènes.

On n'a pas conservé aussi exactement le souvenir de la destination primitive de beaucoup d'autres temples moins illustres, remplacés plus tard par des églises. Quelques érudits ont imaginé une théorie ingénieuse pour suppléer, dans beaucoup de cas, au silence de l'histoire. Pour avoir constaté parfois quelque analogie entre le vocable chrétien des temples transformés et leur ancien titre, ils ont cru pouvoir attribuer à l'église un système de christianisation des sanctuaires païens témoignant de bien grands ménagements à l'égard des nouveaux convertis. Afin de leur laisser l'illusion de ne pas rompre complètement avec leur passé, on aurait placé les églises nouvelles sous le patronage des saints, dont le nom ou la légende rappelait la divinité honorée au même lieu.

Voici à Éleusis une église de Saint-Démétrius sur l'emplacement du temple de Déméter ; c'est le nom de la déesse à peine modifié. Il y avait là aussi, il est vrai, une église de Saint-Georges. Mais c'est encore Déméter, la déesse de l'agriculture, qui se cache sous le nom du « saint Agriculteur » Γεώργιος [1]. Ailleurs, saint Georges a remplacé Thésée ou Hercule ; mais

adornamento delle chiese, Roma, 1744, p. 256-287 ; L. Petit de Julleville, *Recherches sur l'emplacement et le vocable des églises chrétiennes en Grèce,* dans *Archives des missions scientifiques,* 2e série, t. V, Paris, 1868, p. 469-533 ; P. Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens,* Paris, 1874, p. 259-298.

1. Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 492, 493.

alors c'est comme dompteur des monstres qu'il s'est substitué au vainqueur du Minotaure ou au vainqueur de l'hydre de Lerne [1]. Ainsi, que l'analogie soit phonétique ou qu'elle soit symbolique, les archéologues s'en tireront toujours, et n'auront pas de peine à signaler quelque ressemblance entre les nouveaux titulaires et les anciens.

Il leur est plus difficile de prouver que ces ressemblances ont été généralement cherchées, et la démonstration est à fournir lorsqu'on veut remonter du nom du saint à celui du dieu qu'il a remplacé. Il y aurait évidemment de précieux indices topographiques à recueillir par ce procédé. Mais son efficacité est purement illusoire, et si quelques critiques en ont étrangement abusé, d'autres ont manifesté leurs justes défiances.

Là où nous avons pu constater historiquement l'action de l'église, favorisant le culte d'un saint pour déraciner un culte superstitieux, nous n'avons trouvé à relever aucun lien apparent ni entre le nom ni entre la légende du saint et ceux de la divinité païenne qu'il a supplantée. Rappelons-nous l'évêque martyr Babylas opposé à Apollon, Cyr et Jean, l'un soldat, l'autre moine, introduits à Menouthis pour combattre l'oracle de la déesse ; Hilaire de Poitiers, confesseur pontife, écartant la foule des bords d'un lac sacré.

Je ne veux point nier que parfois la dévotion populaire se soit laissé imprégner en certains

1. Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 504, 505.

endroits du souvenir encore vivant des anciennes superstitions, et qu'elle ait souvent profondément modifié la physionomie de certains saints ; que, par exemple, les saints Cyr et Jean aient fini par devenir des types de saints guérisseurs, de médecins désintéressés, comme Cosme et Damien; que ce dernier groupe — dont l'origine et la véritable histoire se déroberont probablement toujours aux recherches — ait pris, dans l'imagination populaire, une forme nouvelle et définitive de génies secourables à l'humanité à l'instar des Dioscures [1]. Mais, en se tenant sur le terrain des faits, rien n'autorise à dire que l'église ait pratiqué systématiquement ces transpositions de noms qui laissaient subsister la chose, et il est même fort invraisemblable qu'à l'origine elle se soit prêtée à de si dangereuses équivoques.

Quelques exemples sont nécessaires pour mettre en garde contre la théorie séduisante que nous avons rappelée. Voici, par exemple, saint Élie, dont on rencontre, en Grèce, une foule de chapelles au sommet des montagnes et des collines. On a admis qu'Élie y remplace ordinairement son homonyme Hélios, le dieu du soleil [2]. L'assimilation est spé-

1. Les païens faisaient le rapprochement, comme il résulte de plusieurs textes des miracles des saints Cosme et Damien. On les trouvera réunis dans Deubner, *De incubatione*, p. 77. M. R. Harris qui a essayé de retrouver un peu partout, dans la littérature hagiographique, des répliques de Castor et Pollux, a précisément oublié Cosme et Damien.

2. C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, Bonn, 1864, p. 23; Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 505-506.

cieuse : mais elle ne tient pas devant les faits. Ce n'est point sur les hauteurs de la Grèce que l'on a surtout signalé les sanctuaires d'Hélios. Ajoutez que le culte du soleil finit par s'absorber presque complètement dans celui d'Apollon, ce qui rend peu vraisemblable le jeu de mots qui aurait fait surgir tant de chapelles de saint Élie. L'histoire du prophète, telle que la raconte la Bible, son enlèvement au ciel dans un char de feu, son apparition aux côtés du Christ transfiguré « en faisaient le patron naturel des lieux élevés »[1]. Il est assez probable que l'invocation de saint Élie a été substituée, en beaucoup d'endroits, à celle d'une divinité païenne. Rien ne prouve que cette divinité fût Hélios.

D'ailleurs, pour que l'on pût tirer parti des vocables, il faudrait qu'ils fussent primitifs et remontassent à l'époque où la destination des sanctuaires a été changée. Or, plusieurs d'entre eux sont évidemment de date plus récente.

A Athènes, par exemple, on constate que l'église de Sainte-Paraskévé s'élève sur l'emplacement du Pompeion, édifice destiné à l'organisation des processions religieuses[2], comme dit Pausanias : *ἐς παρασκευήν ἐστι τῶν πομπῶν*[3]. Comment n'y aurait-il pas de relations entre sainte Παρασκευή, titulaire de l'église, et la préparation, *παρασκευή*, des cortèges qui

1. F. Lenormant, *Monographie de la voie sacrée Éleusinienne*, Paris, 1864, p. 452.

2. Petit de Julleville, *op. cit.*, p. 488, 514; A. Mommsen, *Athenae christianae*, p. 89.

3. Pausanias, I, ii, 4.

se faisait au même endroit ? Et pourtant, on peut affirmer, sans crainte de se tromper, qu'il n'y en a aucune, et que nous sommes ici en présence d'une simple coïncidence dont quelques archéologues ont exagéré la portée.

Sainte Paraskévé ne peut, en effet, avoir donné son nom à la chapelle qu'à une époque relativement récente. Car les anciens ne la connaissaient pas et les monuments liturgiques des xe et xie siècles prouvent que son culte et surtout sa popularité sont postérieurs à cette période. Faut-il ajouter que, alors même que sa mémoire eût été en honneur dès la plus haute antiquité, on n'aurait jamais songé à donner son nom à la petite construction dont parle Pausanias ? Si cet auteur prononce, à cette occasion, le mot de παρασκευή, ce n'était certainement pas le nom sous lequel l'édifice était connu du peuple.

Il est arrivé à certains érudits, partis de vagues ressemblances de noms, combinées avec certaines données topographiques, d'échafauder sur un texte hagiographique de véritables romans. C'en est un, certainement, que cet essai d'un mythologue [1] cherchant à établir que saint Donat a remplacé Pluton ou, ce qui revient au même, le roi des Molosses Aidoneus, dont le nom peut faire songer, tout le monde l'accorde, à « Aios Donatos ». Je suis le premier à dire que sur saint Donat nous ne possédons aucun renseignement bien authentique et qu'on a même

1. E. de Gubernatis, *Aidoneo e san Donato, studio di mitologia epirotica,* dans *Rivista Európea,* an. V, 1874, t. II, p. 425-438.

employé quelques débris mythologiques pour lui faire une biographie. Mais la légende érudite qui cherche à le confondre avec le dieu infernal ne mérite pas plus de considération que le récit traditionnel.

Au fond de plus d'une dissertation savante sur les origines du culte des saints, on découvre cette idée que les grands martyrs et les grands thaumaturges du monde ancien, ceux-là surtout que l'on regarda de bonne heure comme les patrons des cités, furent les héritiers directs d'une divinité tutélaire dont les autels attiraient la multitude. Le concours des pèlerins s'explique tout simplement par l'antique renom du lieu. Le flot de la dévotion populaire n'a fait que se détourner légèrement de sa direction première, quittant le temple de l'idole pour dériver du côté de la basilique [1].

Les cas, cités plus haut, d'une sorte de canalisation chrétienne d'un courant religieux irrésistible ne sont certes pas isolés dans l'histoire. Parfois même, nous l'admettons, le phénomène dut se produire spontanément, sans aucune intervention des chefs de l'église. Mais tout cela ne suffit pas pour formuler une loi générale qui serait d'une portée considérable dans l'étude des religions comparées. Il n'est pas difficile, avec le secours des textes et des monuments, de citer

1. Il y aurait plus d'une réserve à faire au sujet des idées de cet ordre exprimées dans le livre posthume de E. Lucius, récemment publié par G. Anrich, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904. Voir *Analecta Bollandiana* t. XXIV, p. 487.

le nom du dieu ou du héros païen spécialement honoré dans chacune des villes grecques qui devinrent plus tard des centres de pèlerinage. Ceci ne revient encore qu'à constater la succession de deux cultes locaux, de même que l'on constate partout la succession des deux religions. Mais où est le lien de dépendance?

A Rome, s'élevait, sur le Capitole, un temple dédié au maître des dieux, qui, durant des siècles, y reçut l'encens des rois et des peuples. Plus tard, à Rome, les pèlerins du monde entier affluèrent au tombeau du prince des apôtres. Dira-t-on sérieusement que saint Pierre est l'héritier direct de Jupiter Capitolin?

Un chapitre d'hagiographie populaire se rattachant à la christianisation des centres de superstition par l'introduction du culte des saints est suggéré par le passage de Grégoire de Tours cité plus haut. Nous voulons parler du culte des eaux, d'autant plus difficile à déraciner que son objet même ne peut être détruit ni être éloigné à volonté. Le nombre des sources placées sous le vocable d'un saint est très considérable. Les amateurs d'histoire locale en ont fait des relevés qui ne se recommandent pas tous par le même souci de l'exactitude et la même précision [1]. Ce serait un bien long travail que

1. Une bibliographie quelque peu complète du sujet serait très longue à établir, et nous ne voulons pas même l'essayer. On trouvera quelques indications dans A. Bertrand, *La religion des Gaulois*, Paris, 1897, p. 191-212 ; *Bulletin archéologique du comité*

d'essayer la synthèse de ces matériaux si nombreux, si disparates et si mal classés. Nous ne l'essayerons point. Il faut pourtant se demander si la plupart des sources, auxquelles on a imposé des noms de saints, sont des témoins de la lutte de l'église contre le paganisme.

Évidemment non. Il serait fort difficile d'établir que toutes les fontaines ont été autrefois l'objet d'un culte superstitieux, et il est certainement faux de dire que le souvenir d'un saint n'a pu y être attaché que par un acte de l'autorité ecclésiastique. Le peuple, nous l'avons vu, ne manque jamais de baptiser les endroits remarquables de la contrée, et il leur donne tout naturellement les noms qui occupent son esprit. Une source de saint Martin n'est point nécessairement une source sacrée; c'est un témoin de la popularité de saint Martin. Il faut donc distinguer soigneusement les sources que leur nom seul signale à l'attention de l'hagiographe de celles qui sont un centre de dévotion ou de superstition. C'est à la seconde catégorie qu'appartiennent celles auxquelles les païens offraient leurs prières et leurs offrandes.

des travaux historiques, 1898, p. LXV-LVI. Voir aussi le travail considérable de R.-C. HOPE, *Holy Wells : their Legends and Superstitions*, dans *The Antiquary*, t. XXI, 1890, p. 23-31, et les volumes suivants, ou dans l'ouvrage du même auteur, *Legendary lore of the Holy Wells of England*, London, 1893, 222 pages.

§ IV. — Dates des fêtes. — Changement d'objet. — Difficulté d'établir les coïncidences. — Une méthode pour retrouver les dates des fêtes païennes — Exemples.

Un élément capital dans la recherche des lointaines origines d'un culte est la correspondance des dates. Les solennités qui amènent un grand concours de peuple sont nécessairement fixées à des jours déterminés. Tout le monde sait que rien n'est plus difficile à changer qu'un jour de foire ou de pèlerinage ; nulle part la ténacité des habitudes populaires ne se manifeste avec plus d'évidence que dans la fidèle observance des jours fériés. L'on peut donc être sûr que, lorsque les populations chrétiennes ont gardé quelque chose d'une fête du paganisme, c'est tout au moins la date.

En général, quand il s'agissait simplement de donner une compensation aux convertis obligés de renoncer aux réjouissances païennes, on les conviait aux fêtes des martyrs, lesquelles se célébraient au jour anniversaire de leur mort. C'est de cette manière que saint Grégoire le thaumaturge institua pour son peuple les réunions annuelles en l'honneur des martyrs et lui ménagea la transition entre les plaisirs profanes et la joie purement spirituelle [1].

Il en était autrement lorsque les évêques avaient à combattre une fête idolâtrique déterminée et à déraciner un culte séculaire. Quand ils ne pouvaient, comme cela a dû arriver fréquemment, s'opposer au

1. *Vita S. Gregorii thaumat.*, P. G., t. XLVI, p. 954.

concours des populations, il ne leur restait que la ressource de changer l'objet de la réunion et d'en sanctifier le jour [1]. L'évêque de Javols ne serait pas venu à bout des superstitions dont son diocèse était le théâtre, s'il s'était contenté de célébrer, près du lac Helanus, la fête de saint Hilaire au jour fixé par la liturgie. Il solennisa, en son honneur, la date de la fête païenne : *in hac solemnitate quae Dei erat,* dit Grégoire de Tours [2]. La coïncidence des dates est donc un élément de démonstration de premier ordre pour qui cherche à rattacher au paganisme, par un lien de continuité, la fête d'un saint.

Mais si tout le monde est d'accord sur l'importance de ce genre de preuves, il s'en faut que tous voient avec la même évidence la difficulté de les établir. Une absolue précision est ici requise, et l'on peut se demander si le sujet en est susceptible. La différence des calendriers, la difficulté de les mettre en concordance, la multiplicité des fêtes instituées

1. Il se célébrait, à la fin du XVI[e] siècle, à Malte, une fête en l'honneur de saint Jean-Baptiste, dont le cérémonial avait des allures païennes nettement accusées. R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, Leipzig, 1902, y voit la fête du retour du printemps christianisée on ne sait à quelle époque, et il peut avoir raison. Mais je ne saurais le suivre lorsqu'il prétend retrouver dans la procession du 12 mars (t. cit., p. 68-70) une suite de cet usage depuis longtemps aboli. Pour le dire en passant, je goûte moins encore ses idées sur la cérémonie du Vendredi-Saint, à Athènes, qui lui rappelle les fêtes d'Adonis ; et pas du tout le parallèle minutieux entre saint Jean-Baptiste et Adonis, très inutile d'ailleurs pour le fond de sa thèse.

2. Plus haut, p. 193.

en l'honneur d'une même divinité, les divergences liturgiques locales compliquent la question de date de façon à rendre l'assimilation presque toujours illusoire.

Lorsqu'il s'agit d'établir un parallèle entre une solennité chrétienne et une fête du calendrier romain, le problème est relativement très simple, et l'on peut aboutir à des résultats certains. Ainsi, l'on doit accorder que les litanies majeures du jour de saint Marc sont la continuation chrétienne des Robigalia fixées au 25 avril [1]. La date s'ajoutant à la similitude des rites et à l'identité de l'objet même de la fête ne peut laisser place à aucun doute.

Mais la solution n'est pas toujours aussi simple. Le nombre des fêtes païennes étant très considérable, les chances de coïncidence fortuite augmentent dans une grande proportion ; et il semble bien que le *natalis invicti* qui se célébrait le 25 décembre n'ait été pour rien dans le choix de ce jour comme fête de la Nativité du Christ. La détermination de la date paraît être le résultat d'un calcul ayant pour point de départ le 25 mars, ce jour étant supposé celui de la mort de Notre-Seigneur [2]. Ce système, qui fait dépendre le cycle des fêtes de l'enfance du Christ de celui de Pâques, certainement antérieur, est plus vraisemblable que l'autre, qui ne repose que sur un ingénieux rapprochement.

1. Anrich, *Mysterienwesen*, Leipzig, 1894, p. 231 ; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 276.
2. Duchesne, *op. cit.*, p. 247-254.

On a vu aussi dans la fête de la Purification la transformation, en cérémonie chrétienne, des Lupercales. Or, celles-ci se célébraient non le 2, mais le 15 février [1].

Les coïncidences sont beaucoup plus difficiles à constater lorsque l'on compare, avec le nôtre, les calendriers grec ou asiatiques, et des systèmes de fêtes totalement différents. Ainsi, à Athènes, la fête des dieux et des héros n'était pas seulement célébrée à une date fixe, mais la même date de chaque mois leur était consacrée [2]. Ces multiples commémoraisons augmentent naturellement la possibilité des coïncidences, et l'on comprend qu'il ne faille pas se hâter d'établir un lien entre deux fêtes qui tomberaient le même jour.

Nous avons dit plus haut combien est illusoire la méthode qui, sous les vocables chrétiens de certains vieux sanctuaires, prétend reconnaître le nom primitif de la divinité tutélaire des mêmes lieux. Il est également fort dangereux de vouloir dégager la date inconnue d'une fête païenne en partant des données

1. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, t. II, p. 179-183. A. Dufourcq, *Études sur les Gesta martyrum*, Paris, 1900, p. 207, se demande si la date de la fête de saint Hippolyte, 13 août, ne serait pas déterminée par celle de la fête païenne *Dianae in Aventino* (Marquardt, *op. cit.*, t. II, p. 373). Le lien qu'il établit entre les deux fêtes est des plus légers et le 13 août est certainement la date de l'anniversaire de la mort de saint Hippolyte.

2. Chr. Petersen, *Ueber die Geburtstagsfeier bei den Griechen*, Leipzig, 1857, p. 313-314. Cf. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, Leipzig, 1898, p. 1-5.

chrétiennes que l'on suppose avoir quelque relation avec cette fête [1]. Les essais qui ont été faits en ce genre, j'en demande pardon aux auteurs qui y ont déployé une remarquable ingéniosité, m'ont toujours paru particulièrement malheureux. En voici un exemple récent. Une série de déductions tirées de la survivance du culte des Dioscures permettrait de constater l'existence, dès l'antiquité la plus reculée, d'une fête mensuelle des deux héros, tombant, comme c'était l'usage, à la même date du mois, le 18 ou le 19. Résumons l'argumentation qui conduit à cette découverte inattendue [2] :

On commence par établir qu'une série de saints ne sont autre chose que Castor et Pollux sous un déguisement chrétien ; puis on rapproche les dates de leurs fêtes dans le tableau suivant :

19 avril, saint Dioscore ;
19 mai, saint Polyeucte ;
18 juin, saints Marc et Marcellien ;
19 juin, saint Jude-Thomas et saints Gervais et Protais ;
18 août, saints Florus et Laurus ;

1. M. H. Usener n'est pas de cet avis. Voici comment il s'exprime : « Die christlichen Heiligen, die an die Stellen von Göttern gesetzt worden sind, gestatten uns in ihrem Gedenktag die Zeit des ursprünglichen Götterfestes mit Sicherheit zu erkennen und dadurch das Wesen des Festes und der Gottheit zu ermitteln. » *Archiv für Religionswissenschaft*, t. VII, 1904, p. 14.

2. J. Rendel-Harris, *The Dioscuri in the christian Legends*, London, 1903, p. 62.

18 septembre, saint Castor;
18 décembre, saint Castulus ;
19 décembre, saint Polyeucte.

Je crois avoir montré ailleurs qu'aucun de ces saints n'a rien de commun avec les Dioscures [1]. Presque tous sont des personnalités historiques bien définies ; leur culte est régulièrement établi et repose sur une base traditionnelle. Ajoutez qu'aucun Dioscore ne se rencontre au 19 avril dans les martyrologes. On aura voulu dire le 18 mai ; ce jour-là on célébrait, en Égypte, la mémoire de saint Dioscore lecteur. Le 19 mai n'est pas le jour du martyre de saint Polyeucte. Ce saint est le second du groupe Timothée et Polyeucte, fixés au 20 par le martyrologe syriaque. C'est par une vulgaire erreur de copiste qu'ils se sont glissés également parmi les martyrs du 19.

Mais faisons abstraction de toutes ces difficultés ; mettons qu'il puisse y avoir un certain lien — il n'y en a aucun, retenons-le, — entre les Dioscures et les saints que nous avons énumérés. Supposons qu'ils soient célébrés le même jour du mois, soit le 18. Sera-t-on en droit de conclure que la fête des Dioscures était probablement fixée au 18 de chaque mois ? Nullement, car il saute aux yeux que la date du 18 dans le calendrier julien ne correspond pas du tout au 18 dans les calendriers grecs, syriens ou asiatiques, d'après lesquels la fête de Castor et

1. *Analecta Bollandiana*, t. XXIII, p. 427-432.

Pollux, supposée mensuelle, aurait été primitivement fixée.

Autre exemple démontrant la nécessité de ne point se contenter d'une simple coïncidence de dates [1]. Un des arguments que l'on a fait valoir pour prouver que les saints Florus et Laurus ne sont autre chose que les Dioscures est la date de leur fête, le 18 août. Car ce même jour on célèbre aussi sainte Hélène. Hélène, dans la fable, est la sœur de Castor et Pollux. Rendez leurs vrais noms à Florus et Laurus, et vous retrouverez au martyrologe une fête authentique des Dioscures et de leur sœur.

Non, ce n'est pas tout à fait aussi simple que cela. Il se fait précisément que la rencontre du groupe Florus et Laurus avec Hélène est purement fortuite. Aucun martyrologe latin ne fait mention de Florus et Laurus, uniquement connus dans la tradition grecque; aucun synaxaire grec ne nomme Hélène au 18 août; elle est toujours jointe à Constantin le 11 mai, et ne paraît pas ailleurs. Il a fallu les surprises d'une compilation empruntée à des éléments grecs et latins pour réunir, à la même date du martyrologe, Hélène et les martyrs grecs. Cette rencontre fortuite ne remonte pas au delà du XVIe siècle. Simple remarque qui suffit, je pense, pour effacer du calendrier antique la fête des Dioscures qui correspondrait au 18 août.

1. HARRIS, t. cit., p. 1-19. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. cit., p. 428-429.

Nous dirons un mot plus loin du système qui aboutit à fixer au 7 janvier la fête de l' « Épiphanie de Dionysos » en Bithynie.

Pour montrer la parenté de sainte Pélagie, honorée spécialemont le 8 octobre, avec Aphrodite, on a fait valoir [1], entre autres raisons, la date de cette fête, en s'appuyant sur le texte d'une inscription d'Égée, en Cilicie, conçue en ces termes : Θεῷ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Ποσειδῶνι ἀσφαλείῳ καὶ Ἀφροδείτῃ Εὐπλοίᾳ [2]. Euploia est le titre de l'Aphrodite de Cnide. On pourrait s'attendre à ce que l'on établît d'abord que la déesse était honorée le 8 octobre. Point. Une seule date concernant le culte de la Venus Pelagia est signalée [3], et elle se rapporte à une fête locale, la dédicace d'un temple et d'une statue de la déesse, à Nigra Corcyra (Curzola), le 1er mai de l'an 193 après Jésus-Christ. Mais Poseidon est nommé dans la même inscription votive ; or, le 8 de chaque mois était consacré à Poseidon. J'avoue que la conséquence du raisonnement me ferait médiocre impression, alors même qu'il serait démontré qu'en Cilicie, comme à Athènes, le dieu de la mer avait son jour le 8 du mois.

1. H. Usener, *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn, 1879, p. xxi.
2. *CIG.*, 4443.
3. *CIL.*, III, 3066 : *Signia Vrsa Signi Symphori templum Veneri Pelagiae a solo fecit et signum ipsius deae posuit Falcone et Claro cos. k. mais.*

§ V. — Légendes païennes. — Adaptations chrétiennes. — Trois cas à considérer. — Exemples. Légende de saint Lucien d'Antioche. — Légende de sainte Pélagie et légendes apparentées. — Sainte Livrade.

Les légendes offrant des côtés plus saisissables, celles qui, dans leur ensemble ou dans quelques-unes de leurs parties, semblent refléter des traditions païennes ont davantage attiré l'attention des critiques, et c'est par les légendes surtout qu'ils ont essayé de rattacher au paganisme un certain nombre de saints, et non des moins célèbres. Il faut les suivre encore sur ce terrain et essayer de préciser la méthode qu'il convient d'appliquer à ce genre de recherches.

Si l'on se contente d'affirmer que, dans une série de légendes, se retrouvent des éléments qui étaient déjà en circulation chez les peuples de l'antiquité classique, nous ne saurions y contredire, et en traitant, en général, la question des sources de nos récits hagiographiques, nous avons signalé assez d'exemples de pareils emprunts pour ne laisser aucun doute à ce sujet [1]. A mesure que les recherches se poursuivront sur le domaine de la littérature comparée, les parallèles se multiplieront, et l'on s'étonnera de trouver, dans le légendaire du moyen âge, tant de débris de l'antiquité [2].

1. Plus haut, p. 35-41.

2. Pour donner une idée des trouvailles que l'on pourra faire encore en ce genre, je citerai une page du recueil, si célèbre au moyen âge, où saint Grégoire a réuni tant de récits étranges,

Mais, que ces matériaux aient été employés à l'état brut ou qu'on leur ait préalablement donné une empreinte chrétienne, il n'y a pas lieu, en général, de parler d'infiltration païenne ni de survivance. Ce n'est point l'élément religieux dont on constate l'action en pareille occurrence; c'est le courant littéraire, charriant des décombres antiques.

Le problème à résoudre revient à savoir si une légende chrétienne perpétue, en quelque manière, un fait religieux du paganisme, en d'autres termes, si elle est l'expression d'un culte antique, toujours vivant sous une forme chrétienne. Il faut donc dès

histoires de saints, anecdotes pieuses, visions et révélations, dont, avec une candeur admirable, il entretient son diacre Pierre. Le chapitre XXXVI du livre IV des *Dialogues* porte un titre singulier : *De his qui quasi per errorem educi videntur e corpore.* Un des traits que saint Grégoire y rapporte fait bien comprendre ce titre. Le saint le tenait de la bouche d'un certain Étienne, qui le racontait comme un fait personnel. Étienne était mort et avait vu son âme conduite aux enfers. Présenté « au juge qui siégeait là » il ne fut point reçu. « Ce n'est pas celui-là que j'ai fait amener, dit le juge, mais Étienne le forgeron. » Aussitôt l'âme du mort fut ramenée dans son corps, et le forgeron, son homonyme et son voisin, mourut (*P. L.*, t. LXXVII, p. 384). Impossible de se tromper. L'ami de saint Grégoire était un personnage peu scrupuleux qui se vantait d'avoir été le héros d'une histoire qu'il avait lue dans les livres. Sans parler de saint Augustin, Plutarque avait pu la lui apprendre, et mieux encore Lucien dans son Philopseudes, où Cléomène raconte de la même manière que, conduit aux enfers devant le tribunal de Pluton, il fut renvoyé sur la terre, et qu'on ramena à sa place un de ses voisins, le forgeron Démyle. Voir E. Rohde, *Psyche*, 2e Aufl., t. II, p. 363 ; L. Radermacher, *Aus Lucians Lügenfreund*, dans *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht*, Wien, 1902, p. 204.

l'abord écarter les légendes indépendantes de toute manifestation cultuelle. Dans les recueils hagiographiques tels que les ménologes et les passionnaires, dans les compilations comme les synaxaires et les martyrologes, il y a bien des noms et des pièces qui ne représentent qu'une tradition littéraire. Celle-ci peut remonter jusqu'à l'antiquité sans qu'il doive être question de discuter l'influence du paganisme.

Parlons donc des saints dont le culte est attesté par une église élevée en leur honneur, par une fête régulièrement observée ou par des reliques présentées à la vénération des fidèles.

Trois cas sont à considérer :

En premier lieu, il peut arriver que des légendes, dont la dépendance purement littéraire vis-à-vis de l'antiquité païenne est constatée, finissent par donner naissance à un culte. L'histoire des Sept Dormants est, à l'origine, un roman pieux qui, insensiblement, quitte le domaine de la littérature pour passer sur le terrain de la liturgie [1]. Les héros d'un pur récit d'imagination sont honorés comme des saints dont on désigne la sépulture et dont on se procure des reliques. Barlaam et Joasaph, personnages principaux d'un roman bouddhique, sont, bien tardivement, arrivés aux mêmes honneurs. Mais leur culte, artificiellement créé, ne plonge pas ses racines dans le passé lointain du Bouddhisme, pas plus que celui des Sept Dormants n'est la continuation d'un fait religieux du polythéisme grec.

1. *Acta SS.*, iul., t. VI, p. 376.

Second cas. Une légende de couleur païenne a pour objet un saint authentique dont le culte est établi antérieurement à cette légende et indépendamment d'elle. La question qui se pose alors n'est pas toujours aisée à résoudre. Il se peut, en effet, que l'élément fabuleux se soit mêlé à l'histoire du saint simplement en vertu de cette loi fatale, qui rattache à des personnages illustres des traits légendaires qui n'ont par eux-mêmes aucune portée religieuse spéciale. Mais il est possible aussi que le saint ait hérité de quelque attribut du dieu local et des honneurs qu'on lui rendait. Rien de moins aisé à distinguer en pratique.

Il ne faut pas oublier, en effet, qu'une foule de pratiques, d'expressions et de thèmes d'origine incontestablement religieuse et impliquant, dans la rigueur des termes, des doctrines nettement polythéistes ont fini par perdre leur signification primitive, et sont devenus ou de simples ornements ou des formules de convention dépourvues de toute signification suspecte. Les gracieux petits génies que les peintres et les sculpteurs font grimper le long des festons et des pampres ne sont que des motifs de décoration, et le *Dis Manibus Sacrum* était inscrit sans arrière-pensée en tête des inscriptions funéraires chrétiennes sans qu'on y reconnût autre chose que le début obligé du formulaire des épitaphes [1].

L'histoire des saints elle-même nous fournit des

1. F. Becker, *Die heidnische Weiheformel D. M.*, Gera 1881, p. 65-67.

exemples permettant d'apprécier la portée exacte de certains faits qui, à première vue, relèvent du culte et de la religion, et, en réalité, ne s'y rattachent que par des liens fort lâches.

Les Byzantins désignaient parfois les astres par les noms des saints correspondant au jour de leur lever. L'astre du 26 octobre était celui de saint Démétrius, celui du 11 novembre était dénommé de saint Ménas, celui du 14 était l'astre de saint Philippe [1]. Il est difficile de voir dans ces appellations autre chose que l'expression d'une date, et je n'oserais point affirmer que les Byzantins aient cru que les saints présidaient aux astres et qu'on leur eût attribué dans le firmament des fonctions dont on avait dépossédé les dieux [2]. Il me semble évident que, abstraction faite de certains usages superstitieux [3], on parlait de l'astre de saint Nicolas comme on disait chez nous l'échéance de saint Michel. Lorsque les matelots désignaient les bourrasques de l'équinoxe d'automne sous le nom « Vents Cyprianiques » l'expression qu'ils avaient adoptée [4] témoignait de la popularité du culte de saint Cyprien, mais n'impliquait en aucune façon un acte de piété.

1. *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, II : *Codices venetos descripserunt* G. Kroll et A. Olivieri, Bruxellis, 1900, p. 214.

2. Cumont, *Catalogus*, etc., t. IV, 1903, p. 159.

3. Plus haut, p. 180.

4. Procope, *Bell. Vand.*, I, 21 : *τὸν χειμῶνα οἱ ναῦται... ὁμωνύμως τῇ πανηγύρει προσαγορεύειν εἰώθασιν, ἐπεὶ ἐς τὸν καιρὸν ἐπισκήπτειν φιλεῖ ἐφ' οὗ ταύτην οἱ Λίβυες ἄγειν ἐς ἀεὶ τὴν ἑορτὴν νενομίκασι.* Cf. I, 20, Dindorf, p. 393, 397.

Ce n'est donc point parce qu'un trait appartient à la fois à la mythologie et à la légende d'un saint qu'il faut voir dans le saint un dieu déguisé. Il ne serait pas logique d'élever des doutes sur l'existence de saint Georges uniquement à cause de sa légende, et c'est s'avancer beaucoup que d'affirmer sans hésitation qu'en sa personne « l'église a converti et baptisé le héros païen Persée » [1]. Quand l'origine des sanctuaires de saint Georges sera mieux connue, nous arriverons peut-être à replacer ce martyr sur le terrain de l'histoire, où les hagiographes ont compromis ses positions. On n'a point démontré, jusqu'ici, que son culte chez les chrétiens soit le prolongement de quelque dévotion païenne.

La majorité des légendes hagiographiques ornées de quelques débris mythologiques se rapporte vraisemblablement à des saints qui n'ont pas autre chose de commun avec les dieux. Mais ce n'est pas une loi absolument générale. Quelques saints, très authentiques d'ailleurs, ont pris dans certains sanctuaires une physionomie si particulière qu'il est difficile de méconnaître, dans le culte qui leur était rendu, la survivance d'une croyance et d'un rituel païen. Quelle que soit l'histoire primitive des saints Cosme et Damien, on se les représente de bonne heure comme les successeurs des Dioscures, et les honneurs qu'on leur rendait, dans quelques sanctuaires, avaient des

1. E.-S. Hartland, *The Legend of Perseus*, t. III, London, 1896, p. 38.

points de contact avec des cultes préexistants [1]. Les gens de mer eurent aussi, pendant longtemps, une manière à eux d'honorer saint Nicolas [2] et saint Phocas [3] et de leur attribuer un rôle qui fait songer aux héros de l'antiquité. On pourra, si l'on veut, appeler ces saints les successeurs de Poseidon. L'image des saints protecteurs se sera insensiblement substituée à celle de la divinité marine, mais le phénomène est dû à des circonstances accidentelles, et pour avoir hérité d'un dieu, le saint n'en garde pas moins son individualité.

Mais il faut considérer un troisième cas, celui où la légende révèle purement et simplement la continuité d'une tradition religieuse, hier encore idolâtrique et superstitieuse, aujourd'hui chrétienne. Il ne s'agit plus de savoir si un saint, connu d'ailleurs, a pris quelques traits ou même la physionomie générale d'une divinité, mais de rechercher, en étudiant les récits concernant un saint, si celui-ci n'est pas un dieu ou un héros païen mis sur les autels après un travestissement convenable.

Les distinctions que nous venons d'établir peuvent sembler quelque peu subtiles; elles nous paraissent

1. Deubner, *De incubatione*, p. 76-78.

2. Les matelots d'Égine se souhaitent bonne traversée en disant : « Que saint Nicolas soit assis à ta barre. » E. Curtius, *Die Volksgrüsse der Neugriechen*, dans *Sitzungsberichte der k. Preussischen Akademie*, 1887, p. 154.

3. L. Radermacher, *St Phokas*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. VII, 1904, p. 445-452.

indispensables, si l'on ne veut point se contenter de ressemblances superficielles et de rapprochements forcés. Pour se rendre compte de la difficulté des études de mythologie basées sur l'analyse des légendes hagiographiques, il suffira d'examiner à fond quelques cas particuliers sur lesquels les érudits se sont déjà exercés et de peser les résultats d'une critique aussi pénétrante qu'ingénieuse. Nous nous arrêterons aux légendes de saint Lucien [1] et de sainte Pélagie [2]. L'interprétation que nous proposerons est fort différente de celle qui a cours depuis quelques années.

Saint Lucien est un des plus célèbres martyrs du IVe siècle. Il mourut à Nicomédie le 7 janvier 312. Son corps fut transporté à Drepanum, ville de la côte de Bithynie, dont Constantin fit Hélénopolis, en l'honneur de sa mère. Rien de plus assuré que le fait de son martyre ; rien de mieux établi que son culte, attesté par la basilique d'Hélénopolis, sans parler des monuments littéraires.

Parmi les principaux témoignages qui concernent l'histoire de saint Lucien, nous avons celui d'Eusèbe [3], un panégyrique de saint Jean Chrysostome [4] et une légende célèbre [5], incorporée dans le

1. H. Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899, p. 168-180.
2. Id., *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn, 1879, XXIV-62 pp.
3. *H. E.*, IX, 6.
4. *P. G.*, t. L, p. 519-526.
5. *P. G.*, t. CXIV, p. 397-416.

ménologe de Métaphraste, mais remontant certainement beaucoup plus haut.

Nous n'avons pas à nous arrêter ici à discuter l'ensemble des actes de saint Lucien [1]. Mais il faut relever quelques détails de la légende dont on a essayé de tirer parti en faveur de la thèse que nous allons examiner.

D'abord, l'auteur de la passion raconte que le martyr souffrit le tourment de la faim quatorze jours entiers : *τέσσαρες καὶ δέκα τὰς πάσας ἡμέρας* [2]. Après quelques jours de ce supplice, il annonça à ses disciples qu'il célébrerait avec eux le jour de la Théophanie, et qu'il mourrait le lendemain. Cette prophétie s'accomplit. En présence des envoyés de l'empereur, étonnés de le voir résister si longtemps, il répéta trois fois : Je suis chrétien, et rendit l'âme [3].

D'autres disent, ajoute le narrateur, qu'il fut précipité, respirant encore, au fond de la mer. Maximien, exaspéré de sa constance, avait ordonné de le jeter dans les flots, avec une lourde pierre au bras, pour qu'il fût à jamais privé des honneurs de la sépulture. Et il demeura dans la mer quatorze jours, autant qu'il en avait passé en prison : *τέσσαρες καὶ δέκα τὰς ὅλας ἡμέρας*. Le quinzième jour, un dauphin rapporta

1. Le meilleur travail que nous ayons sur les actes de saint Lucien est celui de Pio Franchi, *Di un frammento di una Vita di Costantino*, extrait des *Studi e documenti di storia e diritto*, t. XVIII, 1897, p. 24-45.

2. *Passio S. Luciani*, n. 12, *P. G.*, t. CXIV, p. 409.

3. *Ibid.*, n. 15.

le saint corps sur le rivage, et expira en déposant son précieux fardeau [1].

Personne n'hésitera à reconnaître dans ce trait merveilleux un des motifs légendaires les plus répandus dans l'antiquité classique. Le dauphin, ami des hommes et qui les porte sur son dos soit vivants, soit morts, faisait le sujet de plus d'une fable gracieuse et d'une foule de représentations figurées [2]. Mélicerte, Hésiode, Arion — le dauphin qui ramena ce dernier au rivage expira également sur le sable — étaient des types populaires, et il n'est pas étonnant que leur poétique légende ait pénétré dans l'hagiographie. Le dauphin joue un rôle dans l'histoire de saint Martinien [3], de saint Callistrate [4], de saint Arien [5] et d'autres encore. Cette circonstance prouve assez que l'épisode du dauphin est ici purement adventice, et n'a avec l'histoire qu'un lien accidentel et nullement mystérieux, alors même qu'on n'arriverait pas à découvrir l'occasion qui a fait rattacher à saint Lucien cette réminiscence d'un mythe classique.

On a pensé que sur le sarcophage du martyr étaient sculptés des dauphins, et que cet ornement

1. *Passio S. Luciani*, n. 16.

2. O. Keller, *Thiere des klassischen Alterthums*, Innsbruck, 1887, p. 211-235; A. Marx, *Griechische Märchen von dankbaren Tieren*, Stuttgart, 1889, p. 1 et suiv.

3. *Acta SS.*, feb., t. II, p. 670.

4. *Acta SS.*, sept., t. VII, p. 192.

5. *Acta SS.*, mart., t. I, p. 757; *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 308.

avait suffi à mettre en branle les imaginations populaires [1]. Cette explication, combinée avec la tradition mythique, qui n'était point perdue alors et dont la vue des dauphins pouvait suggérer le souvenir, n'est pas absolument à rejeter. Mais elle a le tort d'être une pure hypothèse mise en avant pour les besoins de la cause. Nous n'avons, en effet, aucun renseignement sur les ornements du sarcophage de saint Lucien.

Une autre explication a été proposée, qui a l'avantage de reposer sur un fait [2]. Saint Lucien fut martyrisé à Nicomédie ; sa basilique se trouvait non point dans cette ville, mais à Hélénopolis, à l'autre bout du golfe. La translation du saint corps ne laissa probablement pas de souvenir dans la mémoire du peuple, qui, plus tard, expliqua cette anomalie par un de ces procédés qui lui sont familiers. Il eut recours à une intervention merveilleuse dont la tradition lui fournissait des exemples.

Mais la présence du dauphin dans la légende de Nicomédie a suggéré à l'école mythologique des considérations bien plus profondes.

Remarquez, nous dit-on, l'insistance avec laquelle le nombre 15 est ramené autour du nom de saint Lucien. Oublions — c'est néanmoins un curieux

1. P. Batiffol, *Étude d'hagiographie arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Bruxelles, 1894, t. II, p. 181-186.

2. P. Franchi, *op. cit.*, p. 39-43.

indice — que sa fête a été transportée chez les Grecs au 15 octobre ; voyons plutôt la légende elle-même. Le saint succombe après 15 jours de souffrances ; le dauphin rapporte son corps le 15e jour ; il meurt le lendemain de l'Épiphanie qui est le 15 du mois de Dionysios ; et remarquez qu'à Héliopolis sa fête se célèbre la veille qui est précisément le 15 du mois de tishri [1].

Et que signifie le dauphin ? C'est un des attributs de Dionysos. Pourquoi l'a-t-on associé au souvenir de saint Lucien ? Parce que sa fête coïncidait avec la fête de Dionysos qui se célébrait en Bithynie le 15 du mois de Dionysios. Voilà donc une fête païenne, que le peuple n'avait pas oubliée et qu'il a associée à un anniversaire chrétien. Le dauphin de la légende de saint Lucien est un témoin de l'attachement des nouveaux convertis à leurs anciennes superstitions.

Tel est le résumé de ces savantes déductions.

On devrait, naturellement, discuter des résultats de cette importance, si l'on savait d'ailleurs que, en fait, la grande solennité en l'honneur de Dionysos se célébrait le 15 du mois, coïncidant avec le 7 janvier, et qu'une légende de Dionysos, ayant cours en Bithynie, fut une des nombreuses répliques de l'histoire du dauphin ramenant le cadavre de Mélicerte. Mais non. C'est dans la légende même de saint

1. Dans le martyrologe syriaque. Voir De Rossi-Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum*, dans *Acta SS.*, nov., t. II, p. [LII].

Lucien que l'on va précisément chercher les preuves pour établir ces faits [1].

Que penser de tout cet échafaudage d'arguments, si ce n'est qu'il manque de point d'appui et que, non seulement on ne voit nulle part saint Lucien s'allier à Dionysos, mais qu'en y regardant d'un peu près, Dionysos disparaît complètement de la scène, pour nous laisser en présence d'un des phénomènes les plus communs du folklore de tous les pays? Il paraît superflu d'insister sur la faiblesse de l'argument — disons mieux de l'indice — tiré du chiffre 15, qui n'est pas même attesté avec une entière certitude. Le commentaire arien sur Job, qui semble être l'écho des mêmes traditions que la passion de saint Lucien porte un autre chiffre : *Hic namque beatus duodecim diebus supra testas pollinas extensus, tertia decima die est consummatus* [2].

La légende de saint Lucien ne rend donc nullement témoignage contre les chrétiens de Bithynie. On ne saurait s'en autoriser pour suspecter la pureté de leur foi ou pour prouver qu'ils eussent plus de peine que d'autres à oublier Dionysos. Il

1. « Durch die Legende des Lukianos wissen wir das die Bithynier die Epiphanie des Dionysos am xv des auf winterson-nenwende folgenden monats Dionysios feierten. Wir wissen daraus auch, unter welchen mythischen bilde die erscheinung des gottes geschaut wurde. Als entseelter auf dem rücken eines gewaltigen delphin zum lande gebracht, das war das bild Bithynischer Epiphanie. » Usener, t. cit., p. 178.

2. *P. G.*, t. XVII, p. 471.

reste, en outre, à démontrer que la grande fête du dieu coïncidait avec le lendemain de l'Épiphanie chrétienne, jour du martyre de saint Lucien. Car, ni sa légende, ni aucun texte historique n'ont fourni jusqu'ici la preuve de cette assertion.

La légende de sainte Pélagie a été le point de départ d'une enquête infiniment plus laborieuse, conduite d'après les mêmes principes, et dont les résultats, acceptés par beaucoup de savants, qui n'ont pas cru devoir les discuter davantage, sont bien inattendus. On prétend avoir découvert que, sous une forme, il est vrai très épurée, l'église continue à offrir ses hommages à Aphrodite, à Vénus, à la déesse du plaisir charnel et de la fécondité animale.

Pélagie, appelée aussi Margarito, pour la richesse de ses bijoux ornés de perles, était la plus célèbre et la plus débauchée des ballerines d'Antioche. Un jour, elle entre à l'église pendant que l'évêque Nonnos exhortait les fidèles. Touchée de la grâce, elle demanda le baptême, et en quittant la robe blanche des nouveaux baptisés, elle prit un cilice et une tunique d'homme, sortit secrètement d'Antioche et se retira à Jérusalem, au mont des Oliviers. Elle y vécut, dans une petite cellule, sous le nom de Pélage, durant trois ans, après quoi elle alla recevoir la récompense de sa vie pénitente. L'église grecque célèbre sa fête le 8 octobre.

Sous cette forme, et dans son isolement, l'histoire de Pélagie n'offre rien de bien invraisemblable, et

on aurait beaucoup de peine à en tirer des conclusions favorables à une survivance mythologique. Mais on la compare à d'autres légendes avec lesquelles elle constitue un ensemble dont l'origine et le caractère païens sont manifestes, à ce que l'on assure.

D'abord, à la même date du 8 octobre, il est fait mémoire d'une autre Pélagie d' Antioche, une vierge martyre, dont saint Jean Chrysostome a raconté la fin héroïque dans un panégyrique prononcé en son honneur.

Le même jour encore rappelle le martyre d'une troisième Pélagie, celle-là de Tarse, qui préféra le supplice du feu dans un taureau d'airain à l'amour du fils de l'empereur [1].

Pélagie de Tarse se retrouve sous le nom d'Anthusa à Séleucie, le 22 août, avec une histoire [2] dont les péripéties, sinon le dénouement, rappellent la précédente.

Sainte Marine d'Antioche, en Pisidie, chez les Grecs, le 17 juillet [3], sainte Marguerite d'Antioche, chez les Latins, le 20 juillet [4], souffrent la mort,

1. Les trois légendes résumées dans *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 117-120. Les sources dans *Bibl. hag. graec.*, p. 105-106.

2. Publiée par H. Usener, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XII, p. 10-41.

3. H. Usener, *Acta sanctae Marinae et Christophori*, Bonn, 1886. p. 15-46.

4. Les différentes rédactions de la passion de sainte Marguerite, *Bibl. hag. lat.*, 5303-5310.

comme Pélagie de Tarse, pour avoir méprisé les avances du juge, le préfet Olybrius.

On reconnaît facilement les attaches d'un autre groupe de saintes avec les précédentes.

Sainte Marguerite, honorée le 8 octobre, quitte la chambre nuptiale déguisée en homme. Elle s'enfuit dans un monastère, où elle vit sous le nom de Pélagius. Accusée d'avoir séduit une religieuse, elle subit la peine de cette faute qu'elle n'a pu commettre. Son innocence n'éclate qu'à sa mort. On lui donne le nom de Reparata [1].

Maria, ou Marina (12 février), entre également dans un monastère d'hommes sous un déguisement. Un jour, en voyage, la fille d'un hôtelier accuse le prétendu moine de l'avoir rendue mère. Marina est chassée du monastère et obligée de garder l'enfant. La rigueur de sa pénitence lui rouvre les portes du couvent. Après sa mort seulement, on reconnaît qu'elle a été victime d'une calomnie [2].

Sainte Eugénie (24 décembre) gouverne en qualité d'abbé un monastère d'hommes. Elle est faussement accusée par une femme au tribunal de son père, préfet d'Égypte [3]. C'est aussi en Égypte que nous rencontrons une sainte Apollinaria (5 janvier), qui se cache sous le nom de Dorothée et à qui arrive une aventure identique [4].

1. *Acta SS.*, oct., t. IV, p. 24.
2. *P. G.*, t. CXV, p. 348 et suiv.
3. *P. G.*, t. CXVI, p. 609 et suiv.
4. *Acta SS.*, ian., t. I, p. 257-261.

victime de ses séductions. Tout à coup, elle résolut de changer de vie et, soutenue par la grâce, elle renonça entièrement au démon. Elle fut admise aux saints mystères et, après son baptême, elle vécut de longues années dans les austérités, revêtue d'un cilice et enfermée dans une prison volontaire où elle ne se laissait voir de personne.

Rien ne nous autorise à penser que cette pénitente anonyme soit devenue, après sa mort, l'objet d'un culte ecclésiastique ; la manière dont saint Jean Chrysostome parle d'elle fait assez comprendre le contraire. Mais il est bien certain que le récit connu sous le nom de Pénitence de Pélagie n'est autre chose que la mise en scène du fait raconté par saint Jean Chrysostome. Le rédacteur, qui se donne le nom de Jacques, le trouva trop simple et y introduisit le motif du travestissement, qui lui était fourni par plus d'un conte.

Il est très difficile de décider si le faux Jacques se proposa primitivement d'écrire un roman édifiant où une Pélagie jouait le principal rôle, ou si, avec des données nouvelles, il entendit composer une légende à la sainte vénérée à Antioche. Des exemples illustres nous ont appris, d'une part, que la tradition historique concernant des saints locaux s'efface rapidement sous l'action du travail légendaire et, d'autre part, que les hagiographes ne reculent point devant des métamorphoses qui rendent les personnages à peu près méconnaissables. Quoi qu'il en soit, si, dans l'idée du faux Jacques, l'identité n'existait point

entre son héroïne et sainte Pélagie d'Antioche, il était inévitable qu'elle s'établît bientôt [1].

La légende de Pélagie de Tarse en Cilicie nous apparaît comme une résultante de la double tradition qui se rencontrait sur le nom de Pélagie. Elle rappelle par certains traits la courtisane d'Antioche, dont la renommée, au témoignage de saint Jean Chrysostome, avait pénétré jusqu'en Cilicie et qui, elle aussi, avait eu des relations avec la famille impériale. Mais elle était vierge et, par là, comme par son martyre, elle se confond avec l'antique Pélagie, dont le culte était établi dès le IVe siècle.

L'histoire de Pélagie, sous sa double forme, fit fortune et créa une floraison légendaire des plus touffues, dont il y a d'autres exemples dans la littérature hagiographique. La version du faux Jacques, la plus intéressante incontestablement et la plus colorée, fut celle qui obtint le plus de succès. La personnalité de la sainte d'Antioche, déjà bien obscurcie, s'effaça bientôt devant l'intérêt qu'on prenait à sa légende. Celle-ci se débarrassa peu à peu de toute attache historique ; le récit de la conversion lui-même fut éliminé et le résidu purement légendaire passa sous

1. Il ne faut point dire qu'aucune confusion ne s'est produite et apporter en preuve les trois saintes du nom de Pélagie enregistrées dans les synaxaires au 8 octobre. Rien que l'identité de la date explique l'erreur. Les trois notices relatives à des saintes homonymes sont le résultat d'un procédé habituel chez les compilateurs de synaxaires. Lorsque, sur le même saint, ils rencontrent deux traditions difficiles à concilier, ils le dédoublent sans plus de façon.

divers noms, reprenant ainsi la forme primitive du conte, dans le sens strict du mot, ce qui nous valut les saintes Marie ou Marine, Apollinaria, Euphrosyne, Theodora, qui ne sont autre chose que des répliques littéraires de la Pélagie du faux Jacques ; ou bien, comme il arriva pour sainte Eugénie, le thème de la femme qui dissimule son sexe alla contaminer des récits ayant pour objet des personnages historiques.

Nous avons exposé ce long développement, que nous regardons comme un phénomène assez vulgaire, s'expliquant par l'action normale du ferment légendaire. S'il y a un fait religieux à considérer dans tout ceci, c'est celui d'un culte traditionnel qui finit par être étouffé sous la légende. Mais le culte dont il s'agit est primitivement chrétien, chrétienne aussi la légende, quoique entremêlée d'éléments qui sont du domaine de la littérature générale. L'influence païenne ne se laisse soupçonner nulle part.

Telle n'est point, on le devine, l'interprétation acceptée par ceux qui prétendent identifier Pélagie avec Aphrodite.

Après avoir jeté un regard sur l'enchaînement des récits que nous venons de parcourir, on conclut que « cette vue d'ensemble doit faire naître dans l'esprit des plus prévenus la conviction qu'une seule et même divinité renaît sans cesse dans la multiple variété de ces légendes comme un tronc dépouillé de ses rameaux; ainsi l'image profondément imprimée dans l'âme du peuple, après avoir disparu des temples,

continuait à tirer de ses invisibles racines les nouvelles branches qu'elle poussait de tous côtés... L'hellénisme de l'époque impériale ne connaît qu'une conception qui peut avoir produit toutes ces formes de la légende : c'est celle d'Aphrodite. Il fallait arracher du cœur des fidèles la dangereuse image qui personnifiait la beauté charnelle ; on la prit telle qu'elle était, mais on la purifia dans le feu de la pénitence et du repentir, pour la rendre digne du ciel [1]. »

Il reste évidemment à prouver qu'Aphrodite ou Vénus n'est autre que l'héroïne de nos légendes.

Rien de plus simple. Aphrodite était la déessse de la mer et elle est connue sous une foule de vocables qui rappellent cette qualité : Aigaia, Epipontia, Thalassaia, Pontia, Euploia et enfin... *Pelagia*, dont Marina n'est que la traduction.

Et c'est là le nœud de la démonstration ; et, à vrai dire, puisqu'il n'y a rien à tirer de la date des fêtes, c'est le seul argument [2]. Ai-je besoin d'ajouter que je le trouve faible ?

Si du moins le nom de Pélagie était inusité ou très rare comme nom de femme ; si, notamment à Antioche, source commune de toutes les formes de la légende, il avait été moins célèbre ; si, de plus, le qualificatif de « Pelagia » que l'on met en ligne était une des épithètes populaires d'Aphrodite. Mais on parvient à citer un exemple de Vénus Pelagia [3],

1. Usener, *Legenden der heiligen Pelagia*, p. xx.
2. La question de date a été discutée plus haut, p. 208.
3. *CIL.*, III, 3066. Cf. Preller-Robert, *Griechische Mythologie*,

deux de Vénus Marina, et c'est Horace qui les fournit tous les deux [1], tandis que l'on a tout lieu de croire, d'autre part, que le nom de Pélagie était, même en dehors d'Antioche, couramment porté [2].

On nous permettra de ne pas insister sur d'autres rapprochements destinés à appuyer le précédent. On met en regard *Anthusa* de Séleucie et l'Aphrodite *Anthera* de Knossos ; *Porphyria* de Tyr et la Vénus *Purpurina* de Rome ; *Margarita* et la Vénus Genetrix, parce que César lui dédia une cuirasse ornée de perles [3]. Que d'érudition dépensée en pure perte !

Nous ne pouvons point négliger une autre considération apportée à l'appui de la thèse que nous combattons, très ingénieuse, celle-là, et tendant à retrouver au sein du christianisme la trace non équivoque du culte d'Aphrodite dans une de ses dérivations les plus monstrueuses. On fait remarquer, dans les légendes de Pélagie, le contraste du plaisir et de la pénitence, de la luxure et de la virginité, et ce thème obsédant du changement de sexe. C'est pour nous ramener à la déesse d'Amathonte en Chypre, qui est, à volonté, Aphrodite ou Aphroditos, qui porte des vêtements de femme et une barbe d'homme. Dans les sacrifices qu'on lui offre, les

t. I, 1894, p. 364-365. — Rien chez les poètes grecs, C.-F.-H. Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur*, Leipzig, 1893, p. 68.

1. Voir I.-B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur*, Leipzig, 1902, p. 102.

2. *CIG.*, 3369, 3956, 9497.

3. Usener, *op. cit.*, p. xxi-xxii.

hommes s'habillent en femme et les femmes en homme [1]. C'est le culte de l'hermaphrodite. La légende de Pélagie en a gardé l'empreinte ; mais, le culte subsiste formellement dans l'église : la femme à barbe est placée sur les autels. A Rome c'est sainte Galla [2], en Espagne sainte Paula [3], ailleurs c'est sainte Liberata, Wilgefortis, Kümmernis, Ontkommer [4], etc.

J'ai déjà dit que l'incident de la dissimulation du sexe n'est qu'un thème banal, en circulation dans toutes les littératures. Quant aux prétendues répliques de l'hermaphrodite, elles ne sauraient être plus mal choisies. Est-il bien sérieux, par exemple, de citer Galla, dont l'histoire, racontée par saint Grégoire, est des plus vulgaires ? Les médecins, pour la décider à se remarier, lui disent que, sans cela, il lui poussera de la barbe au menton, et leur pronostic se réalise [5]. Paula est une sainte obscure d'Avila dont l'histoire est une répétition de celle de Wilgefortis. Or, cette légende bizarre est très loin d'avoir les origines mystérieuses qu'on voudrait lui attribuer. Elle est née, nous l'avons vu [6], avec la diffusion de l'image du *Volto Santo* de Lucques, et n'est que l'interprétation grossière de ce type iconographique inusité.

1. Usener, *op. cit.*, p. xxiii.
2. *Acta SS.*, oct., t. III, p. 147-163.
3. *Acta SS.*, feb., t. III, p. 174.
4. *Acta SS.*, iul., t. V, p. 50-70.
5. S. Grégoire, *Dial.* IV, p. 13.
6. Plus haut, p. 124.

§ VI. — Noms mythologiques. — Autres noms suspects. — Parallèles iconographiques. — La Vierge. — Les « saints cavaliers ».

On a pu constater, par ce qui précède, que le nom des saints joue un certain rôle dans les recherches des mythologues et qu'on attribue parfois à cet élément une importance réelle dans la question des survivances païennes. C'est ainsi que l'on nous montre « le peuple grec du continent, des îles et de l'Asie Mineure se portant avec ardeur vers les anciens dieux des Hellènes, auxquels il s'est contenté de donner des noms nouveaux, souvent très transparents, Pelagia, Marina, Porphyria, Tychon, Achilleios, Mercurios, etc. [1]. » Il est facile de montrer que l'indice tiré du nom est, dans ce cas, particulièrement décevant.

De bonne heure, les Romains donnèrent, spécialement aux esclaves et aux affranchis, des noms de divinités grecques ; plus tard, les noms des dieux romains furent admis également. Les Grecs se conformèrent à cet usage, qui se répandit davantage avec la décadence du polythéisme. De là la fréquence des noms de dieux et de héros comme Hermes, Mercurius, Apollon, Aphrodite, Pallas, Phébus [2], ou encore des dérivés de noms mythologiques comme

1. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, p. 54.

2. Les sources dans H. Meyersahm, *Deorum nomina hominibus imposita*, Kiliae, 1891.

Apollonios, Pegasios, Dionysios, etc. [1]. Plusieurs de ces noms furent ceux de saints très authentiques et le fait suffirait à montrer que le nom païen ne doit point, en général, jeter la suspicion sur les saints qui les portent. Certains noms, d'ailleurs, ne sont mythologiques qu'en apparence. Ainsi, sainte Venera, qui fait songer à Vénus, n'est autre que sainte Parascève, *vendredi*, sous une forme latine ou italienne [2].

Ce n'est pas à dire qu'il ne se rencontre pas dans la nomenclature des saints des noms étranges dont la forme peut éveiller de légitimes soupçons. A Corfou (Corcyre), on honore une sainte obscure appelée Corcyra, Κέρκυρα, qui joue un rôle dans la légende des apôtres de Corcyre, Jason et Sosipater [3]. On ne peut s'empêcher de penser que cette sainte Corcyra est à Corcyre ce que Nauplios est à Nauplie [4], Romulus à Rome, Byzas à Byzance, Sardus à la Sardaigne [5], et qu'elle est de toutes pièces sortie du cerveau de l'hagiographe. La lecture des actes des saints Jason et Sosipater [6] confirme absolument cette impression.

1. H. Usener, *Götternamen*, Bonn, 1896, p. 358 et suiv.
2. Fait reconnu par Wirth lui-même, *Danae in den christlichen Legenden*, Wien, 1892, p. 24-26.
3. *Acta SS.*, iun., t. V, p. 4-7. Cf. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 633-636.
4. A. Boeckh, *Encyklopaedie der philologischen Wissenschaften*, 2e Auflage, Leipzig, 1886, p. 560.
5. « Sardus Hercule procreatus... Sardiniam occupavit et ex suo vocabulo insulae nomen dedit. » Isidore, *Etymol.*, XIV, 6, 39, *P. L.*, t. LXXXII, p. 519. La compilation d'Isidore est riche en exemples analogues.
6. Mustoxidi, *Delle cose Corciresi*, Corfu, 1848, p. xi-xx.

Une autre classe de noms est de nature à faire naître des défiances. Je veux parler de ceux qui expriment une qualité ou une fonction, comme Thérapon, Sosandros, Pantéléemon et autres. C'est presque toujours à des saints qui ont une réputation établie de thaumaturges que s'appliquent les dénominations de ce genre, et il ne faut pas toujours y voir un effet du hasard. Je sais bien que l'on s'est élevé, et avec raison, contre la manie de transformer en « mythes » les personnages dont le nom répond à l'activité qu'on leur attribue. « Il serait facile, disait Boeckh, étant donné que les noms des anciens ont presque tous un sens, de les expliquer pour la plupart par des mythes, et l'on serait bien embarrassé de dire comment les Grecs auraient dû nommer leurs enfants pour les soustraire au danger de perdre leur être réel et de se voir réduits à l'état de mythes. Sophroniscos, le père de Socrate, deviendrait bien suspect, car c'est Socrate qui rend les hommes sages, σώφρονας; sa mère, Phénarète, a été en réalité suspectée par Buttmann, car Socrate est bien ὁ φαίνων τὴν ἀρετήν[1]. »

On ne saurait mieux dire. Mais, dans le cas qui nous occupe, l'existence des saints qui semblent être des personnifications d'attributs n'est souvent garantie que par des légendes étranges, et l'on sait d'ailleurs que le peuple donne volontiers aux saints qu'il invoque des noms en rapport avec le rôle qu'il leur

1. Boeckh *Encyklopaedie*, p. 581.

reconnaît. Sainte Libérata, Ontkommer, Kümmernis en est un exemple. Les hommages qu'on lui rendait s'adressaient en réalité au Christ, puisque, primitivement, c'est le crucifix de Lucques que l'on vénérait avant de l'avoir transformé d'après les données de la légende. Le culte des autres saints de la même catégorie cachait peut-être un culte de forme bien différente, difficile à préciser et se rattachant par des liens mystérieux à quelque superstition païenne. L'hypothèse n'est pas exclue, mais on ne saurait la poser en thèse générale. Il est peu probable qu'elle se vérifie, par exemple, pour saint Pantéléemon, que Théodoret comptait parmi les martyrs les plus célèbres de son époque [1] et qui avait des sanctuaires renommés à l'époque de Justinien [2].

Ne terminons pas ce chapitre sans toucher rapidement une question qui rendra sensibles, en quelque sorte, les idées que nous avons exprimées plus haut. De même que, dans le domaine de la légende, certains érudits établissent volontiers les étapes d'une sorte de transformisme chrétien qui a son point de départ en plein paganisme, ainsi certaines images chrétiennes ne sont pour eux que des exemplaires christianisés de types idolâtriques. Ici se montre dans toute son évidence le danger qu'il y a de conclure de certaines ressemblances à une dépendance réelle,

1. *Graecarum affect. curatio*, VIII, Schulze, t. IV, p. 923.
2. *Acta SS.*, iul., t. VI, p. 398.

dans une matière surtout où les moyens d'expression sont particulièrement limités.

Il faut dire, du reste, que les timides essais tentés dans cette voie ont été remarquablement malheureux; que, presque dans tous les cas, une simple confrontation avec des données historiques certaines a suffi pour réduire à néant toutes les conclusions que l'on prétendait tirer d'une vague analogie de quelques motifs chrétiens avec des figures de provenance païenne. Faut-il rappeler cette extraordinaire prétention d'un érudit de faire remonter à une image de la déesse assyrienne Istar l'origine de la Vierge aux sept glaives devenue si populaire dans les pays catholiques [1] ? La genèse de cette représentation de Notre-Dame des sept douleurs, tout comme celle de la dévotion elle-même, est connue dans tous ses détails ; on en détermine exactement l'époque et le lieu d'origine. Elle n'est pas plus ancienne que le XVIe siècle, et elle vient des Pays-Bas [2].

Un autre prétend avoir relevé de nombreuses analogies, indice d'une commune origine, entre le culte de la Madone et le culte d'Astarté. Ne va-t-il pas jusqu'à reconnaître dans ces images de la Vierge, que l'on voit dans nos églises, revêtues d'une longue robe brodée triangulaire, la continuation du cône sacré qui représentait la déesse orientale [3] ?

1. H. GAIDOZ, *La Vierge aux sept glaives*, dans *Mélusine*, t. VI, 1892, p. 126-138.

2. *Analecta Bollandiana*, t. XII, p. 333-352.

3. Cf. *Mélusine*, t. III, 1887, p. 503; voir aussi G. RÖSCH,

On a voulu faire descendre du type des déesses-mères gauloises, « par l'intermédiaire de types gallo-romains d'une facture plus savante et d'une expression déjà virginale, » celui des madones du XIIIe siècle [1]. Ces intermédiaires seraient les statues représentant les déesses sous la forme d'une femme assise donnant le sein à un enfant. Qui ne voit qu'un pareil groupe peut très bien faire naître l'idée de la Mère de Dieu, et qu'il ne serait pas étonnant que nos ancêtres y eussent parfois été trompés ? Mais ils avaient si peu besoin d'un modèle pour représenter la Vierge dans cette attitude, que c'est précisément celle de la plus ancienne madone connue, peinte sur une paroi de la catacombe de Priscille [2].

De ce que l'on représente Horus à cheval perçant

Astarte-Maria, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXI, 1888, p. 265-299.

1. J. BAILLET, *Les Déesses-Mères d'Orléans*, Orléans, 1904, p. 14.

2. Il est plus étonnant que des archéologues distingués aient trouvé le moyen de se tromper sur la signification d'une stèle égyptienne représentant Isis allaitant Horus. M. GAYET, *Les monuments coptes du musée de Boulaq*, dans les *Mémoires de la mission archéologique du Caire*, t. III, pl. XC, et p. 24, y a reconnu, sans hésiter, la Vierge allaitant l'enfant divin, tout en tenant compte, « de ce que cette représentation doit appartenir aux premiers temps de l'évolution copte, alors que la manière antique était encore puissante. » G. EBERS, *Sinnbildliches. Die Koptische Kunst*, etc. Leipzig, 1892, a adopté cette explication. Mais il a suffi à M. C. Schmidt de retourner la pierre, dont le revers a servi à inscrire une épitaphe chrétienne pour rayer la stèle de la série des monuments coptes et la restituer au culte d'Isis et d'Horus. C. SCHMIDT, *Ueber eine angebliche altkoptische Madonna-Darstellung*, dans *Zeitschrift für aegyptische Sprache*, t. XXXIII, 1895, p. 58-62.

de sa lance un crocodile, il ne faut pas se hâter de conclure que saint Georges, que l'on représente également en cavalier, tuant le dragon, est identique à la divinité égyptienne [1]. Outre que la plupart des saints guerriers ont été représentés à cheval [2] et que la vue de n'importe quelle statue équestre pouvait suggérer ce type iconographique, la légende de saint Georges, vainqueur du dragon, légende sans attache aucune avec celle du dieu Horus, devait amener les artistes chrétiens à donner à l'image du saint la forme désormais consacrée. Saint Ménas avec les deux chameaux, ses compagnons obligés, fait songer à Horus et ses crocodiles. Il se peut fort bien que les sculpteurs coptes se soient inspirés d'une représentation aussi répandue pour créer le type populaire du grand martyr. Mais il n'est pas nécessaire pour cela de le transformer en divinité païenne et d'en faire je ne sais quel remplaçant de Horus [3]. Les origines classiques du type de saint Pierre assis sur un trône portant d'une main les clefs et bénissant de l'autre sont indéniables [4]. Saint Pierre rentre-t-il pour cette raison dans la catégorie des personnages représentés dans une attitude semblable ?

1. Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges*, dans *Revue archéologique*, N. S., t. XXXII, 1876, p. 196-204, 372-399, pl. XVII.

2. Voir J. Strzygowski, *Der koptische Reiterheilige und der hl. Georg*, dans *Zeitschrift für aegyptische Sprache*, t. XL, 1902, p. 49-60.

3. A. Wiedemann, *Die Darstellungen auf den Eulogien des heiligen Menas*, dans *Actes du sixième Congrès des Orientalistes*, t. IV, Leide, 1885, p. 159-164.

4. H. Grisar *Analecta Romana*, Roma, 1899, p. 627-657.

CHAPITRE SEPTIÈME

DE QUELQUES HÉRÉSIES EN MATIÈRE D'HAGIOGRAPHIE

Rapport direct établi entre l'histoire du saint et sa légende. — Confiance exagérée dans les hagiographes. — Appel inconsidéré à la tradition locale. — Confusion entre un récit vraisemblable et un récit véridique. — Importance excessive attribuée à l'élément topographique. — Mépris absolu de la légende.

Dresser le catalogue des principales erreurs commises par les hagiographes et les critiques depuis que dans le monde on s'occupe de la vie des saints serait une bien lourde tâche. Il n'est aucun genre de littérature que l'on aborde plus fréquemment sans préparation que celui qui nous occupe; et s'il est vrai que la bonne volonté suffit pour plaire aux saints, il est moins exact qu'il ne faille pas autre chose pour les louer dignement ou apprécier sainement la qualité des louanges qu'on leur donne. Les hagiographes ont, hélas ! beaucoup péché et l'on ne peut s'en consoler qu'en pensant qu'il leur sera beaucoup pardonné.

Mais s'il ne faut pas espérer les amener tous dans

les droits sentiers de la critique, essayons pourtant de les prémunir contre certaines erreurs énormes qui se sont accréditées parmi eux et qui rendent tous les jours plus graves les malentendus entre l'histoire et la poésie, plus aigu le conflit de la science et de la piété. Ces doctrines erronées circulent presque toutes à l'état vague. A la lumière des principes que nous avons essayé de poser, il suffira, la plupart du temps, de leur donner une forme précise, pour en faire saisir aussitôt toute la fausseté.

La première erreur, et la plus répandue, consiste à ne point séparer le saint de sa légende. On admet un récit parce qu'il se rapporte à un saint bien authentique; on met en doute l'existence d'un saint parce que les histoires qui le concernent sont peu croyables, voire ridicules. Le même principe, suivant l'école qui l'applique, conduit à ces deux conclusions également absurdes.

Nous n'avons pas à nous arrêter longuement à en montrer la fausseté. Toutes les parties de notre travail tendent à faire voir que la gloire des saints est trop souvent exposée à être compromise par la littérature, pour peu que le peuple d'une part, les hagiographes de l'autre, mettent beaucoup de zèle à les célébrer. D'ailleurs les documents qui les concernent sont livrés à tous les hasards de la transmission. Il n'y a donc aucune proportion directe entre la légitimité et la popularité du culte d'un saint et la valeur historique des monuments écrits qui en rendent

témoignage. Tel martyr, dont le culte n'a jamais franchi les murs étroits de sa basilique, revit pour nous dans les actes authentiques d'une incomparable beauté. Tel autre, dont le tombeau attirait les foules du monde entier, n'est plus connu que par des récits moins intéressants que les *Mille et une nuits*, mais d'une importance historique sensiblement égale.

Oserai-je dire que la valeur des actes des saints est en raison inverse de la célébrité de leur culte? La proposition ne serait pas exacte, dans sa généralité. Mais il est incontestable que, la légende ayant travaillé davantage autour des saints les plus populaires, la tradition historique a été plus difficile à garder dans les sanctuaires les plus fréquentés que partout ailleurs. Et c'est bien ce que nous constatons dans les grands centres de pèlerinage. Sauf en certains cas très spéciaux, nous ne possédons sur leur origine et sur le patron qu'on y honore que des données fabuleuses.

Il est donc bien permis de se défier d'une légende, tout en ayant grande confiance dans le saint.

Je n'irai pas jusqu'à prétendre qu'il faut admettre l'existence du saint quelle que soit sa légende. N'est-il pas vrai que nous avons rencontré plus d'un récit hagiographique se rapportant à des personnages imaginaires et se présentant parfois sous des apparences de documents authentiques? Il faudra, en conséquence, des arguments distincts pour établir la réalité de l'objet même du culte. S'il arrive que, dans

le cours des siècles, toute autre trace s'en soit perdue, on peut raisonnablement élever des doutes. Lorsque nous affirmons qu'un saint n'a jamais existé, nous constatons simplement ce fait qu'il ne nous est connu que par une légende d'une autorité insuffisante à prouver son existence.

Une seconde erreur très commune, c'est d'avoir une confiance exagérée dans les biographes des saints. On semble reporter sur ces pieux écrivains quelque chose du respect que l'on a voué aux saints eux-mêmes, et cette phrase si souvent répétée : *On lit dans la Vie des Saints*, sans que l'on prenne la peine de spécifier le narrateur, montre assez que l'on reconnaît implicitement, à tous ceux de la catégorie, des qualités d'historiens hors de pair.

Si l'on insiste pour savoir sur quels motifs on attribue tant de crédit à l'auteur d'une vie de saint, on répond, par exemple, que, par sa piété, sa renommée, la dignité dont il était revêtu, il fut un des hommes remarquables de son temps. On oublie de dire si on a lieu de le croire bien informé et capable de tirer bon parti des sources qu'il a pu consulter. C'est ainsi que l'on juge les écrivains connus. Les anonymes — et la grande majorité des légendes ne s'autorisent d'aucun nom — bénéficient de la réputation de science et d'intégrité que l'on a faite à toute la corporation des hagiographes, réputation imméritée, nous le savons de reste.

Est-il besoin de beaucoup s'étendre sur le tort que

l'on fait aux saints en citant, comme leurs paroles authentiques, les discours que tel scribe obscur leur a mis sur les lèvres après les avoir péniblement tirés du fond de sa médiocre intelligence ?

On me dira que ceci s'adresse à des lecteurs dépourvus de tout sens critique et de toute prétention. Non pas. Seulement, sur le terrain scientifique cette monstrueuse erreur prend un autre nom : c'est la confusion de l'authenticité avec la véracité. On commence par établir que des actes sont authentiques, par exemple que saint Eucher est incontestablement l'auteur de la passion des martyrs d'Agaune ; puis on se sert de cette passion comme d'un document de premier ordre, dont on encombre l'histoire des dernières persécutions. Et ainsi de suite.

Ce n'est pas sortir de notre sujet que de signaler encore l'illusion de ceux qui professent je ne sais quelle admiration aveugle pour le recueil, respectable, sans doute, des *Acta Sanctorum* et qui ont pris la fâcheuse habitude de le citer comme parole d'évangile. Que de fois n'avons-nous pas lu, à propos de quelque miracle étrange ou d'une révélation suspecte qu'il s'agissait d'accréditer, cette phrase naïve : « Le fait est admis par les bollandistes. »

Un lecteur non prévenu doit comprendre qu'après l'avoir soumis à un examen minutieux, ces critiques impitoyables — l'épithète est de style — se sont laissé désarmer et que, devant l'évidence, ils n'ont pu nier l'exactitude du récit ni contester le caractère surnaturel de l'événement.

Faut-il faire remarquer que ce serait faire trop d'honneur à n'importe quel groupe d'érudits, qui appliquent simplement les méthodes connues et à la portée de tout le monde, que de leur reconnaître une autorité décisive dans des matières infiniment délicates et peu susceptibles d'une entière précision? Ni Bollandus, ni Papebroch, ni aucun de leurs successeurs n'ont jamais eu des visées aussi ambitieuses. Ils se sont abstenus, généralement, d'essayer de résoudre les questions insolubles, regardant comme une tâche suffisante de classer les textes hagiographiques, de les publier scrupuleusement, de faire connaître avec toute l'exactitude possible leur provenance, leurs sources, leur allure, et, s'il se peut, de caractériser le talent, la moralité et la probité littéraire de leurs auteurs.

Si donc quelque honnête écrivain éprouve le besoin de se concilier du crédit auprès de son public en lui faisant savoir qu'il n'a pas négligé de feuilleter la vaste collection — l'épithète est encore de rigueur — des *Acta Sanctorum*, que du moins il n'en rende pas les rédacteurs responsables de tout ce qu'elle renferme. Qu'il se contente d'une formule comme celle-ci, qui ne compromet personne: « La relation du fait a été publiée par les bollandistes. » Mais inférer de là que les bollandistes en affirment la certitude, c'est tirer une conclusion qui dépasse les prémisses. « Si les bollandistes, dit l'un d'eux [1], croyaient

1. Ch. De Smedt, *Des devoirs des écrivains catholiques*, Bruxelles, 1886, p. 16.

positivement à tous les miracles et à toutes les révélations qu'ils publient, il n'y aurait pas d'hommes d'une crédulité plus robuste. »

Troisième erreur. Opposer aux conclusions solides de la recherche scientifique la tradition de l'église où le saint est spécialement honoré.

Parmi ceux qui se servent de cet argument, il en est qui confondent, sans beaucoup s'en apercevoir, la tradition apostolique, règle de foi pour tout chrétien, avec la tradition populaire de leur église. Ceux-là doivent être renvoyés à la classe de théologie et apprendre à ne se servir du mot « tradition » tout court que dans les matières dogmatiques.

Mais, sans aller à cet excès, il en est un bon nombre qui se croient fondés à contester les résultats de la critique en alléguant le respect des traditions locales. Malheureusement, ce que l'on décore généralement du nom de traditions d'une église particulière, c'est la version courante de la légende du patron, et le genre de respect que l'on réclame pour elle, c'est de la considérer, sans plus, comme une tradition historique : prétention inadmissible, évidemment, si l'on croit pouvoir se dispenser de peser la valeur des témoignages. Or, pour cela, il faut remonter à leur origine. Si l'histoire du saint, telle qu'elle est officiellement acceptée, appartient à l'une des trois premières catégories de textes hagiographiques énumérées plus haut, on peut dire que, dans ses grandes lignes au moins, la tradition locale est une tradition

historique ; sinon, il n'est point permis d'en parler. La tradition historique est celle qui permet de remonter à l'événement même ; la tradition populaire s'établit souvent plusieurs siècles après et renverse parfois sans façon la tradition historique la mieux établie.

On savait par l'histoire que saint Procope de Césarée appartenait au clergé ; la légende, reçue partout en Orient, en fit plus tard un officier, et on ne le connut bientôt plus que sous le nom de *Procopius dux*.

La tradition courante fait mourir sur la croix le pape Xyste, et tout le monde connaît les vers de Prudence à propos de saint Laurent :

> Fore hoc sacerdos dixerat
> Iam Xystus adfixus cruci [1].

Pourtant, nous savons avec certitude, par une lettre de saint Cyprien, un contemporain celui-là et un contemporain bien renseigné, qu'il périt par le glaive [2].

Sur sainte Agnès, il circulait, dès le IVe siècle, des versions discordantes qui toutes, probablement, contrediraient l'histoire, si l'histoire n'était malheureusement muette cette fois [3].

Les traditions des églises de France qui revendi-

1. *Peristeph.*, II, 21-22.
2. *Epist. LXXX*, Hartel, t. III, p. 840.
3. Pio Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, p. 26.

quent une origine apostolique remontent à l'époque où furent acceptées les légendes sur lesquelles s'appuient leurs prétentions. Cette époque se détermine dans presque tous les cas sans difficulté, et c'est simplement faire un cercle vicieux que de chercher à autoriser la légende par la tradition dont elle-même est la source.

Mais on insiste. Ignorez-vous, vient-on nous dire, « ce qui eut lieu dans les églises, aux v[e] et vi[e] siècles, lorsque, pour répondre à l'empressement des fidèles qui désiraient entendre lire les actes des martyrs dans les assemblées saintes, on rédigea de toutes parts, dans un style plus suivi et plus oratoire, les antiques et vénérables récits de l'âge précédent ? Les nouveaux rédacteurs, écrivant sous les yeux des évêques, se seraient gardés, sans doute, d'introduire dans leur narration des circonstances importantes, qui jusqu'alors auraient été inouïes du peuple fidèle [1]. »

Cette manière de concevoir les choses ne répond nullement à la réalité.

On suppose, ce qu'il faut démontrer dans chaque cas particulier, que les passions de basse époque dérivent directement d' « antiques et vénérables récits de l'âge précédent ». Nous savons combien rarement l'hypothèse se vérifie.

On suppose encore que les actes des martyrs étaient

1. [Dom Guéranger], *Les actes des martyrs depuis l'origine de l'église chrétienne jusqu'à nos temps*, t. I, Paris, 1856, p. xxxiv.

lus généralement à l'office liturgique. Nous savons que, dans la très grande majorité des églises, ce n'était pas le cas, et qu'il ne faut pas, en conséquence, compter sur la vigilance des évêques, ni sur les oreilles chatouilleuses des fidèles pour le maintien des traditions historiques concernant les martyrs.

Le contrôle épiscopal sur l'hagiographie locale et l'attachement du peuple à une version reçue de l'histoire du saint sont donc des faits à établir et nullement une hypothèse qui s'impose.

Or, lorsqu'il nous arrive de pouvoir assister aux diverses phases de la genèse d'une légende, nous constatons, sans hésitation possible, l'absence de cette double influence conservatrice. Le cas de saint Procope, que nous avons étudié en détail, est, à cet égard, suffisamment concluant. Dirait-on que les pasteurs et les fidèles du diocèse de Lyon veillent jalousement sur la mémoire du curé d'Ars, s'ils accordaient quelque crédit à un biographe qui le représenterait non pas dans son presbytère, mais à la tête d'une armée ?

Les légendes hagiographiques de l'antiquité appartiennent incontestablement à la littérature populaire. Non seulement elles ne portent point l'estampille officielle, mais ce que nous savons de leur origine et de leur formation ne nous donne aucune garantie de leur valeur historique. Les fidèles y trouvaient matière à s'édifier, et leur préoccupation n'allait point au delà. Combien de gens se contentent, aujourd'hui, 's déplorables compilations que sont les *Petits*

Bollandistes ou la *Grande Vie des Saints,* dans lesquelles l'histoire tient une place médiocre, mais dont les récits peuvent fournir un aliment à la piété !

Quatrième erreur. Déclarer historique un récit hagiographique par le seul fait qu'il ne renferme aucune invraisemblance.

Je dirai tout de suite que les hagiographes du moyen âge, préoccupés surtout de frapper leurs lecteurs par le merveilleux et l'extraordinaire, ont tellement encombré les passionnaires d'histoires fabuleuses, que l'absence de l'élément extravagant crée une présomption favorable. Si l'on n'allait pas plus loin, nous ne trouverions rien à redire.

Encore faut-il examiner sous quelle forme nous est parvenu le document. Beaucoup de passions de martyrs nous ont été transmises dans des textes d'étendue différente, les uns développés, les autres notablement abrégés ou même réduits à une brève leçon. Or, les textes abrégés ont souvent beaucoup meilleure mine que l'original, les développements dans lesquels se trahissait la manière du rédacteur ayant, en grande partie, disparu. On pourra comparer, par exemple, la passion brève de saint Théodote avec le long texte qui nous a été conservé [1]. Sur le résumé seul, on jugerait peut-être de tout autre façon l'hagiographe et son œuvre. Il sera facile de

1. Tous les deux ont été publiés par M. Pio Franchi de' Cavalieri, *I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne*, dans *Studi e testi*, t. VI, p. 85-87, 61-84.

faire subir une épreuve du même genre à beaucoup d'autres récits abrégés dont le modèle existe.

Mais la confusion du vrai avec le vraisemblable s'est traduite fréquemment dans des procédés de haute critique au moyen desquels on a prétendu reconnaître, sous le fatras légendaire, la relation historique qui se dérobait aux regards. Supposons que toutes les invraisemblances d'un récit soient des interpolations; il suffira de réduire cet élément étranger pour ramener le document à son état primitif.

Le procédé peut paraître naïf. Il a été pratiqué par des hommes qui ne l'étaient nullement. Je citerai simplement, comme cas intéressant, celui d'un savant comme Lami, composant, à l'aide d'un certain nombre de traits convenablement choisis dans la légende fabuleuse de saint Minias, une histoire raisonnable, mais aussi peu véridique que l'autre [1].

Si les historiens ne se livrent pas tous les jours aussi ostensiblement à des exercices de ce genre, ils appliquent souvent la méthode sans s'en douter. C'est ce qu'ils font, par exemple, en s'appuyant sur certaines pièces suspectes, pour cette raison spécieuse qu'elles renferment « de bonnes parties ». C'est ce que Le Blant pratiquait, sur une large

1. *Sanctae ecclesiae Florentinae monumenta*, t. I, Florentiae, 1758. Voici comment il s'exprime, p. 589 : *Eius actis insinceris et apocryphis fides adhiberi ab homine cordato non potest; tentare nunc iuvat an ea defaecare, et fabellis, quibus scatent, purgare et ad verosimilem historiam redigere, mihi res ecclesiae Florentinae inlustrare [illegible]resso fortunate liceat.*

échelle, lorsqu'il cherchait des « suppléments à Ruinart ». Si ces « bonnes parties » sont autre chose que les restes de la source historique dont s'est servi le rédacteur, elles ne peuvent servir — qui ne le voit ? — à réhabiliter la pièce.

Cinquième erreur. Classer une pièce parmi les documents historiques parce que l'élément topographique en est reconnu exact.

Cette faute a été cent fois commise, et il faut avouer que, dans bien des cas, l'argument que l'on tire de l'exactitude en cette matière offre une apparence séduisante. Que de fois n'arrive-t-il pas que le seul côté saisissable de certains morceaux soit précisément celui-là ! Il se trouve être de bon aloi ; quoi de plus naturel que de conclure à l'excellence de l'ensemble ?

Et pourtant, on irait loin si l'on attachait beaucoup d'importance au critère topographique ! Nous pourrions citer bien des romans à donnée purement psychologique et dont il est facile de suivre les héros dans leurs courses à travers Paris. Il faudra donc, quand on aura oublié que Bourget écrivait des romans, prendre ses récits pour de l'histoire réelle ; et la question de savoir si David Copperfield est brodé sur des mémoires autobiographiques sera tranchée par ce fait que les voyages du héros peuvent se vérifier sur la carte. Tout ce qu'il est permis, en bonne critique, de tirer d'un récit topographiquement exact, c'est que l'auteur était familiarisé avec les lieux dans

lesquels il fait mouvoir ses personnages, ce qui voudra dire, ordinairement, qu'il écrivait à Rome, à Alexandrie, à Constantinople, suivant les connaissances spéciales dont il fait preuve; qu'il avait vu le tombeau ou la basilique dont il donne la description.

Il n'est pas difficile de saisir, d'après cela, la portée de certaines découvertes archéologiques qui ont semblé donner raison aux actes, longtemps suspects, de certains martyrs. On a réussi à prouver que ces actes avaient été écrits, ce qui n'est pas étonnant, dans le voisinage des sanctuaires dont ils étaient censés raconter les origines; l'autorité du récit n'y a rien gagné, et, après comme avant la « confirmation » fournie par les monuments, on peut affirmer qu'il est sorti tout entier du cerveau d'un poète.

On mena grand bruit, il y a peu d'années, autour d'une découverte qui, disait-on, réhabilitait les actes des saints Jean et Paul. Voici comment l'appréciait M. Le Blant [1] : « Peu de crédit s'attachait à un texte procédant en partie, croyait-on, d'actes originaux, mais corrompu par l'introduction de certains détails insoutenables. La tradition du martyre subi par les deux saints dans leur maison était cependant restée vivace. Elle désignait même le point précis où ils avaient été décapités, et l'on avait, au XVI[e] siècle, placé, vers le milieu du pavé de l'église, un marbre portant les mots suivants : *Locus martyrii SS. Ioannis*

1. *Les persécuteurs et les martyrs*, p. III. Voir aussi P. ALLARD, *La maison des Martyrs*, Paris, 1895. Extrait du *Correspondant*, 39 pages.

et Pauli in aedibus propriis. L'un des religieux Passionistes qui desservent ce sanctuaire, le R. P. Dom Germano, dont on ne saurait trop louer l'intelligente initiative, voulut savoir si la disposition des lieux s'accordait avec la croyance dont témoigne cette inscription. Il fouilla, explora le sous-sol de l'église et ses premiers efforts rouvrirent, sous le grand autel, deux chambres d'une maison qui, par ses matériaux de construction, par sa décoration intérieure, devait être attribuée au commencement du IVe siècle, si ce n'est à la fin du IIIe. L'église était donc bien, comme le dit la *Passio*, construite sur une habitation antique. »

Inutile de poursuivre la citation, car c'est bien là le seul résultat de ces fouilles. Elles n'ont nullement tranché la question de savoir si le texte hagiographique procédait d'actes originaux tout en étant corrompu par « certains détails insoutenables ». La preuve a été faite depuis lors que la passion des saints Jean et Paul ne dépend point d'une source historique, mais n'est qu'une adaptation de l'histoire des saints Juventin et Maximin [1], et, malgré tout l'intérêt que présente « la maison des martyrs », aucune des difficultés de la légende ne se trouve résolue. La seule solution qui ne se heurte à aucune objection sérieuse, c'est que les patrons du titre de Pammachius sont les saints apôtres Jean et Paul,

1. P. Franchi de' Cavalieri, *Nuove note agiografiche*, dans *Studi e testi*, t. IX, Roma, 1902, p. 55-65. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXII, p. 488.

dont la légende fit de bonne heure des officiers de la cour de Julien, comme elle avait, ailleurs déjà, opéré d'autres transformations du même genre.

Nous venons de signaler au lecteur quelques vices de méthode, en le mettant surtout en garde contre une confiance excessive dans les légendes hagiographiques. C'est le point de vue historique qui nous a exclusivement préoccupé, et l'on doit reconnaître que l'histoire des saints n'a été que trop souvent obscurcie par la légende. Mais ce serait une autre erreur de croire que la légende des saints — j'entends ici la légende en général — ne mérite aucune attention. Une comparaison le fera saisir.

Mettons en présence d'un tableau religieux, œuvre d'un grand maître italien ou flamand, un artiste et un archéologue.

L'artiste admirera sans réserve la beauté de la conception, l'art du groupement, l'intensité de l'expression, la profondeur du sentiment religieux.

Si l'archéologue est de ceux à qui manque le sens esthétique, il se livrera, devant le chef-d'œuvre, à une série de critiques, peut-être justes en elles-mêmes, mais qui auront le don d'exaspérer l'artiste. Voilà un paysage de pure fantaisie en contradiction avec ce que nous savons de la nature physique de la contrée ; ce style d'architecture est inconnu chez ce peuple ; ces costumes ne sont ni du temps ni du pays. Il sera choqué de voir saint Laurent, en dalmatique, devant le tribunal, et il rira peut-être de cette

jolie scène qui représente saint Pierre prêchant à Rome, sur la place publique, dans une chaire, et à ses pieds saint Marc assis, sténographiant le sermon et trempant sa plume dans l'encrier que lui présente respectueusement un disciple à genoux.

Voilà comment notre archéologue est capable d'apprécier Fra Angelico, Van Eyck, le Pérugin. Il s'arrêtera vraisemblablement avec curiosité devant les costumes des saintes femmes au tombeau, les armes des soldats qui mènent le Christ au Calvaire, les constructions qui bordent la route, parce qu'il y reconnaît des documents contemporains de l'époque du peintre, et il s'indignera peut-être contre l'admirateur des merveilles de l'art, indifférent à ces fantaisies d'antiquaire et tout entier à ce qui constitue la valeur propre de l'œuvre, l'expression de l'idéal.

Lequel des deux est le plus sage appréciateur de la légende en images, de l'enthousiaste qui cherche à pénétrer dans l'âme inspirée de l'artiste ou du pauvre homme qui éprouve exactement les mêmes sentiments en présence d'un chef-d'œuvre et devant une vitrine d'antiquités ?

Je n'oserais appliquer cette comparaison dans toute sa rigueur aux deux camps qui se sont formés autour de la littérature hagiographique du moyen âge, celui des lecteurs simples et des admirateurs sincères, et celui des contempteurs de la légende. Il faut bien avouer que les pieux narrateurs de la vie des saints n'ont pas été, en général, aussi heureux que les peintres et qu'ils ont produit peu de chefs-

d'œuvre, peu d'œuvres même qui, par elles-mêmes et dans leur isolement, attirent le regard et fixent l'attention.

Et pourtant, qui oserait nier qu'à travers les ignorances de la technique et les maladresses de l'exécution, il se dégage non pas de chaque légende en particulier, mais du trésor des légendes médiévales, quelque chose de cette poésie mystérieuse et sublime qui pénètre les murs de nos vieilles cathédrales et qu'elles expriment, avec une vigueur sans pareille, la beauté de l'âme chrétienne et l'idéal de la sainteté ?

Il y a souvent, remarquons-le bien, un notable écart entre ce que nos bons hagiographes ont voulu dire et ce qu'ils disent en effet. Leurs amplifications sont souvent froides, les attitudes de leurs personnages gauches ou compassées, les situations invraisemblables. Mais la pensée qui les dirige est noble et élevée ; ils ont les yeux fixés sur cette beauté supérieure que l'antiquité païenne n'a point connue, la beauté de l'âme ornée de la grâce de Dieu, et leur impuissance même à la rendre dans toute sa splendeur la fait mieux estimer.

Bien longtemps on a traité la Légende Dorée, qui résume si exactement l'œuvre hagiographique du moyen âge, avec un superbe dédain, et les savants se sont montrés durs pour le bon Jacques de Voragine. « L'homme qui écrivit la Légende, disait Louis Vivès, avait une bouche de fer et un cœur de plomb. »

On n'en dira jamais assez s'il est admis qu'un livre populaire doit être jugé d'après les exigences de l'histoire critique. Mais on commence à s'apercevoir que c'est là une méthode peu judicieuse, et ceux qui ont pénétré dans l'esprit de la Légende Dorée se gardent bien d'en parler en termes méprisants [1].

J'avoue qu'il est souvent difficile, en la lisant, de s'empêcher de sourire. Mais ce sourire est bienfaisant et sympathique, et il ne gâte point l'émotion religieuse que fait naître le tableau des vertus et des actions héroïques des saints.

Dans ce tableau, les amis de Dieu nous apparaissent comme ce qu'il y a de plus grand sur la terre; ce sont des êtres élevés au-dessus de la matière et des misères de l'humanité. Les rois et les princes les respectent, les consultent et se confondent avec le peuple pour baiser leurs reliques et implorer leur protection. Ils vivent, dès ici-bas, dans la familiarité de Dieu, et Dieu leur communique, avec ses consolations, quelque chose de sa puissance; mais ils ne s'en servent que pour le bien des hommes, et c'est à eux que les hommes ont recours pour être délivrés des maux de l'âme et du corps. Les saints pratiquent toutes les vertus d'une façon surhumaine : la douceur, la miséricorde, le pardon des injures, la mortification, le renoncement, et ces vertus, ils les rendent aimables et ils invitent les chrétiens à les pratiquer. Leur vie est, en effet, la réalisation con-

1. *Analecta Bollandiana* t. XXIII, p. 325.

crète de l'esprit évangélique, et par le fait qu'elle rend sensible cet idéal sublime, la légende, comme toute poésie, peut prétendre à un degré de vérité plus élevé que l'histoire [1].

1. Dans une lettre au comte Jean Potocky, Joseph de Maistre cite, en le commentant, un exemple de ce qu'il appelle « la mythologie chrétienne ». Nous ne saurions mieux faire, pour expliquer notre pensée, que de transcrire ce beau passage: « Écoutez, que je vous cite un de ces exemples. Il est tiré de je ne sais quel livre ascétique dont le nom m'a échappé. Un saint, dont le nom m'échappe de même, eut une vision, pendant laquelle il vit Satan debout devant le trône de Dieu. Et ayant prêté l'oreille, il entendit l'esprit malin, qui disait : « Pourquoi m'as-tu damné, moi qui ne t'ai offensé qu'une fois, tandis que tu sauves des milliers d'hommes qui t'ont offensé tant de fois ! » Dieu lui répondit : « M'as-tu demandé pardon une fois ? » — Voilà la mythologie chrétienne ! C'est la vérité dramatique qui a sa valeur et son effet indépendamment de la vérité littérale, et qui n'y gagnerait même rien. Que le saint *ait* ou *n'ait pas* entendu le mot sublime que je viens de citer, qu'importe ? Le grand point est de savoir que *le pardon n'est refusé qu'à celui qui ne l'a pas demandé.* » Dans *Lettres et Opuscules inédits du comte* Joseph de Maistre, t. I, Paris, 1851, p. 235-236.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE TROISIÈME

LE TRAVAIL DES HAGIOGRAPHES

CHAPITRE QUATRIÈME

CLASSIFICATION DES TEXTES HAGIOGRAPHIQUES

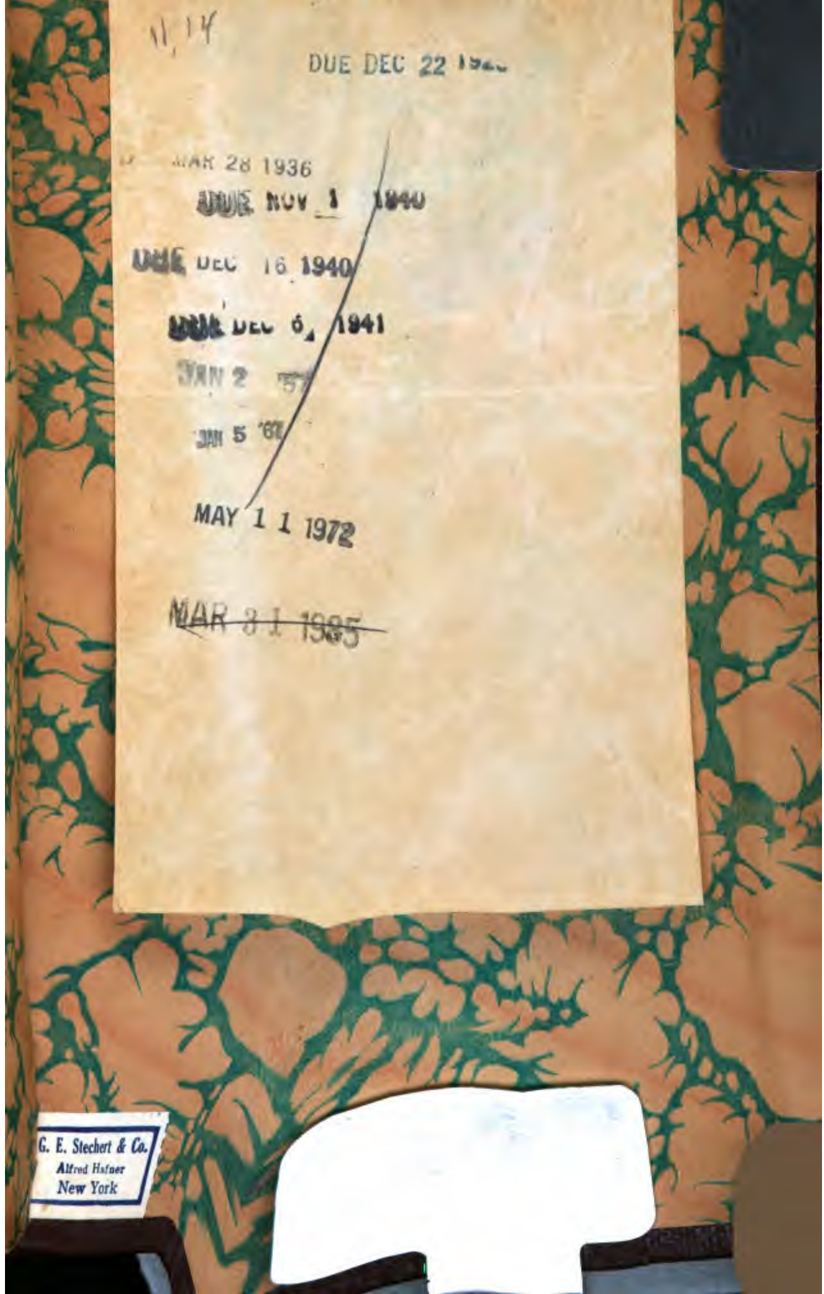
CHAPITRE CINQUIÈME

LE DOSSIER D'UN SAINT

CHAPITRE SIXIÈME

RÉMINISCENCES ET SURVIVANCES PAIENNES





11,14
DUE DEC 22 192
MAR 28 1936
DUE NOV 1 1940
DUE DEC 16 1940
DUE DEC 6 1941
JAN 2 '57
JAN 5 '60
MAY 1 1 1972
MAR 31 1985
G. E. Stechert & Co.
Alfred Hafner
New York

